DIE BRANDENBURG-NÜRNBERGISCHE KIRCHENORDNUNG VON 1533 UND IHRE AUSWIRKUNG

Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

vorgelegt von THEODORE R. JUNGKUNTZ
aus Jefferson, Wisconsin - USA

Erlangen - 1964

DIE BRANDENBURG-NÜRNBERGISCHE KIRCHENORDNUNG VON 1533 UND IHRE AUSWIRKUNG

Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

vorgelegt von THEODORE R. JUNGKUNTZ
aus Jefferson, Wisconsin - USA

Erlangen - 1964

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D39/225

Referent: Prof. D. theol. Wilhelm Maurer

Korreferent: Prof. D. theol. Bernhard Klaus

Tag der mündlichen Prüfung - 9.11.62

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

65/6577 x

DANKWORT

An dieser Stelle möchte ich vor allem Herrn Prof. D. Maurer danken, der das Thema der Arbeit formuliert und ihren Fortgang mit freundlicher Anteilnahme begleitet hat. Für seine weiterhelfende Kritik bin ich Herrn Prof. D. Klaus herzlich verbunden.

Bei der sprachlichen Gestaltung der Arbeit haben mich Frau Gisela Peters in Heidelberg, Herr Vikar Martin Michael und besonders Herr cand. theol. Ottfried Jordahn bereitwillig beraten. Ihnen sowie meiner lieben Frau, die das Manuskript angefertigt hat, gilt mein aufrichtiger Dank.

Jefferson, im Juni 1964 Theodore Jungkuntz

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

ARG	= Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig 1904ff.
BbKG	= Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, Erlangen 1893ff.
Br.Nü.KO	= Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1533
BWKG	= Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart 1900ff.
Ca.Gö.KO	= Calenberg-Göttingensche Kirchenordnung von 1542
CR	= Corpus Reformatorum, edidit C. G. Bretschneider, Halis Saxonum 1834ss.
EA	= Dr. Martin Luthers sämmtliche Werke, Erlangen 1826ff.
ELKZ	= Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Berlin 1947ff.
Köln.KO	= Kölnische Kirchenordnung von 1543
Meck.KO	= Mecklenburgische Kirchenordnung von 1540/1545
MGkK	= Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, Göttingen 1896ff.
Mk.Br.KO	= Mark-Brandenburgische Kirchenordnung von 1540
Pf.Nb.KO	= Pfalz-Neuburgische Kirchenordnung von 1543
Rig.KO	= Rigasche Kirchenordnung von 1537
RGG^3	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Kurt Galling, 7 Bde., 3. Aufl., Tübingen 1957ff.
Säch.KO	= Sächsische Kirchenordnung von 1539/40
Schwäb.H.KO	= Schwäbisch-Hallsche Kirchenordnung von 1543
ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken, Gotha 1828ff.
WA	= Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (Br = Briefe; Ti = Tischreden), Weimar 1883ff.
ZBKG	= Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte, Gunzenhausen 1926ff.
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha 1881ff.
ZkWL	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben, Leipzig 1880ff.

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung: Die Br.Nü.KO, 1533, und ihr Verhältnis zu Luthers liturgischen Ordnungen 1

Hauptteil: Die Auswirkungen der Br.Nü.KO 9

A. Die KO für Württemberg, 1536 9

Der Hauptgottesdienst 11
Die Sonntagsvesper 14
Die Privatkommunion 15
Die Taufordnung 16
Die Trauordnung 17
Die Ordnung für das Begräbnis 17
Die Feiertage 18
Die Kollektensammlung 19
Zusammenfassung 19

B. Die KO für Riga, 1537 20

C. Der Erfurter Text der Kasseler KO, 1539 21

D. Die KO für die Mark-Brandenburg, 1540 21

Die Kirchenordnung 22
Die Taufordnung 25
Die Konfirmation 28
Beichte und Absolution 29
Das Abendmahl und die Meßordnung 33
Das Tagesamt ohne Kommunikanten 38
Die Kollektensammlung 39
Die Ordnung bei den Kranken 39
Die Trauordnung 41
Ordnung für das Begräbnis 44
Von der Berufung und Ordination 45
Die kirchlichen Feste 49
Zusammenfassung 54

E. Die KO für Calenberg-Göttingen, 1542 55

Der Lehrteil 56
Die Sonnabendvesper 61
Die Gottesdienste an den Sonn- und Feiertagen 62
Die Wochentagsgottesdienste 65
Die Krankenkommunion 66
Die Feiertage 66
Die Taufordnung 67
Die Konfirmation 69
Die Trauordnung 71
Die Ordnung für das Begräbnis 72
Zusammenfassung 72

F. Veit Dietrichs Agendbüchlein, 1543 73

Die Meßordnung 73
Die Kollektensammlung 75
Das Tagesamt ohne Kommunikanten 75

Die Wochentagsgottesdienste 75
Die Vesper 76
Die Taufordnung 76
Die Ordnung für die Bestätigung einer Nottaufe 77
Der Krankenbesuch 78
Die Ordnung für das Begräbnis 80
Die Beichte 81
Die Trauordnung 83
Die Feiertage 83
Die Lehranweisung 84
Zusammenfassung 85

G. Die KO für Pfalz-Neuburg, 1543 86

Die Taufordnung 87
Die Beichte und Absolution 88
Das Abendmahl und die Meßordnung 92
Das Tagesamt ohne Kommunikanten 94
Die Kollektensammlung 95
Die Krankenkommunion 95
Die Ordnung für das Begräbnis 97
Die Trauordnung 97
Von der Berufung und Ordination 97
Die Konfirmation 98
Die kirchlichen Feiertage 100
Alte Zeremonien 100
Zusammenfassung 101

H. Die Kirchenordnung für Schweinfurt, 1543 102

Die Kirchenordnung 103
Die Mette, die Vesper und die Wochentagsgottesdienste 103
Die Proprien der Festgottesdienste 103
Die Taufe 104
Das Abendmahl 104
Der Katechismusunterricht 106
Die Trauordnung 106
Die Feiertage 107
Die Ordnung für das Begräbnis 108
Das geistliche Amt 108
Zusammenfassung 109

I. Die KO für Schwäbisch-Hall, 1543 109

Die Lehrunterweisung 110
Die Taufe 110
Die Nottaufe 111
Der Katechismusunterricht 111
Die Beichte und die Absolution 112
Das Abendmahl und die Meßordnung 114
Das Gemeindegebet und die Litanei 117
Die Trauung 118
Der Kirchengesang 122
Liturgische Gewänder 122
Die kirchlichen Feiertage 123
Die Vesper am Sonnabend 124
Der sonntägliche Frühgottesdienst 125

Gottesdienste am Sonntagnachmittag 125
Die Wochentagsgottesdienste 125
Krankenbesuch und Krankenkommunion 126
Die Ordnung für das Begräbnis 126
Die Kirchenordnung 127
Zusammenfassung 127

J. Die KO für Köln, 1543 128

Der Lehrteil der KO 129
Die Taufordnung 132
Die Ordnung für die Nottaufe 135
Die Firmung (Konfirmation) 136
Das Abendmahl 139
Die Beichtvesper 140
Die Meßordnung 141
Die Abendmahlsfeier außerhalb des Hauptgottesdienstes . . . 143
Die Privatabsolution und der Bann 143
Amt und Ordination 148
Die Trauordnung 149
Über die Feiertage und die Fasten 151
Ordnung für das Begräbnis 154
Die sonntäglichen Gottesdienste 156
Die Wochentagsgottesdienste 156
Die Bettage 158
Zusammenfassung 158

K. Die KO für Mecklenburg, 1540/45 159

Die Kollektensammlung 160
Die Taufordnung 160
Die Nottaufe 160
Die Beichte 161
Die Meßordnung 162
Die Krankenkommunion 163
Zusammenfassung und Ergebnis 163

Zusammenfassung 163

Ergebnis der Untersuchung 166

EINLEITUNG

Der erste Anstoß zur Abfassung der Kirchenordnung, die wir jetzt als die Brandenburg-Nürnbergische KO von 1533 kennen, kam durch das Erscheinen 1528 von Luthers und Melanchthons Schrift: "Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen".[1] Sie wurde in Franken freudig begrüßt[2] und regte unmittelbar an zu einer von der Reichsstadt Nürnberg und der Markgrafschaft Ansbach gemeinsam durchgeführten Kirchenvisitation.[3] Ein weiteres Ergebnis dieser Kirchenvisitation war die Br.Nü.KO. Sie ist hauptsächlich von Andreas Osiander verfaßt worden. Ihre Entstehungsgeschichte, über die Westermayer und Simon vorbildlich berichten, ist jedoch recht kompliziert.[4] Neben Osiander war Johannes Brenz maßgebend an der Arbeit beteiligt.[5] Dennoch ist Osiander[6] als für die KO hauptverantwortlich anzusehen.[7]

Welcher Art KO ist nun die Br.Nü.? Welcher Tradition ist sie gefolgt? Selbstverständlich stand die römische Lokaltradition zur Verfügung. Darüber hinaus gab es schon in Nürnberg eine evangelische Tradition.[8] Und in Brandenburg-Ansbach gab es eine Reihe fürstlicher Abschiede betreffs der Einführung der Reformation.[9] Wichtig jedoch für unsere Untersuchung der Eigenart und der Auswirkung der Br.Nü.KO ist ein Vergleich mit Luthers liturgischen Schriften, denn dadurch kann gezeigt werden, ob die reformatorische Arbeit im brandenburg-nürnbergischen Gebiet lutherisch geprägt sei, oder ob außerlutherische Einflüsse hier gewirkt haben. Der folgende Überblick setzt einen sorgfältigen Vergleich zwischen Luthers liturgischen Schriften und der Br.Nü.KO voraus, auf dessen Ausführung hier aber verzichtet werden muß. Wir können hier nur das Wichtigste herausheben.

Die Sonntagsmesse[10]

Sehr auffallend an der Br.Nü.KO ist die Verwendung der lectio continua statt der altkirchlichen Perikopen.[11] Luther hat diesen Weg noch nicht eingeschlagen, obwohl er die Möglichkeit offenläßt, als Predigttexte eine lectio continua zu benutzen.[12] Die Nürnberger evangelische Lokaltradition kennt jedoch die lectio continua, und so stellt sie für un-

sere KO keine eigentliche Neuerung dar.[13]

Eine zweite Abweichung von der mittelalterlichen Messe ist die Verwendung einer Abendmahlsvermahnung als Präfationsersatz.[14] Obwohl eine Abendmahlsvermahnung schon länger in Nürnberg üblich war,[15] hat sie nie die Präfation ersetzt. Wahrscheinlich hat man aus Luthers Deutscher Messe gelernt, an Stelle der Präfation eine Abendmahlsvermahnung zu sprechen.[16] Jodoch hat man nicht Luthers dortige Vermahnung verwendet, sondern griff auf eine in Nürnberg bekannte Vermahnung zurück.[17]

Die Einsetzungsworte der Br.Nü.KO sind nicht die der mittelalterlichen Messe.[18] Sie finden sich in dieser Gestalt zum ersten Mal in der Br. Nü.KO. Auch Luthers Messen kennen sie nicht so. Charakteristisch für unsere Kirchenordnung ist die Tatsache, daß sie kein einziges Element des gesamtbiblischen Berichtes übersieht. Hier zeigt sich eine biblizistische Tendenz, die bei Luther so nicht zu finden ist.[19]

Es ist möglich, daß zwischen Luther und der Br.Nü.KO ein Unterschied im Verständnis der Konsekration bestand. In seiner Formula Missae hat Luther das Wort "benedictio" (im Sinne von Konsekration) verwandt.[20] Die Deutsche Messe spricht von "Amt und Dermung".[21] Diese Begriffe sind in der Br.Nü.KO in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.[22] Ob man sie absichtlich vermied?[23]

Erwähnenswert ist auch der Gebrauch der Pax vor der Austeilung. Die Br.Nü.KO vermerkt als Antwort darauf ein "Amen" und nicht "et cum spiritu tuo" wie in der mittelalterlichen Messe und auch in der Nürnberger evangelischen Lokaltradition.[24] Interessant ist, daß Luther überhaupt keine Antwort vermerkt. Er hat bekanntlich die Pax als eine öffentliche Absolution verstanden,[25] und es ist sehr wahrscheinlich, daß die Br.Nü.KO sie auch so verstanden hat, denn das Responsum "Amen" paßt eher zu dieser Deutung.[26]

Dieser kurze Vergleich der Sonntagsmesse bei Luther und in der Br.Nü. KO soll zeigen, daß die Verfasser der Br.Nü.KO, obwohl sie unabhängig von Luther auf das für sie gültige römische Missale[27] zurückgriffen, doch Luthers liturgische Schriften gekannt haben und von ihnen angeregt wurden. Der einzige theologische Unterschied tritt nur in einem gewissen Biblizismus und vielleicht auch im Verständnis der Konsekration zutage.

Die Kollektensammlung

Einer der wichtigsten Beiträge der Br.Nü.KO zum liturgischen Schatz der lutherischen Kirche ist die Sammlung von Kollekten, die in dieser Ordnung zu finden ist.[28)]

Sie enthält einen Zyklus von 25 Kollekten und 2 Abendmahlskollekten. Fünf von ihnen sind Luther entlehnt. Der Reihe nach stammen die drei ersten aus Luthers deutscher Litanei,[29)] die folgenden neun in derselben Reihenfolge aber als gesonderte Gebete aus Althamers Katechismus von 1528 (3-11),[30)] die nächste wieder aus Luthers deutscher Litanei,[31)] die zwei nächsten von Althamer (1-2), zehn sind neue Übersetzungen bzw. Überarbeitungen von lateinischen Texten aus dem Missale Romanum.[32)] Eine der Abendmahlskollekten stammt aus Luthers Deutscher Messe. Die andere wurzelt im Missale Romanum. Daß Lutherkollekten so verhältnismäßig zahlreich benutzt wurden, zeigt, wie gerne man von Luther liturgisches Gut übernahm. Hätten den Verfassern unserer Ordnung bereits die Übersetzungen von Luther aus dem Jahre 1533 vorgelegen, so wären sie sicher nicht auf den Gedanken gekommen, ihrerseits nochmals sich die Mühe des Übersetzens zu machen. Diese Übersetzungen Luthers waren ihnen eben einfach unbekannt.

Die Abendmahlsanzeigepflicht und die Beichtordnung

Die KO verpflichtet zur Anmeldung zum Abendmahl,[33)] bei welcher der Pfarrer erforschen soll "ob sie (die Leute) die Zehen gebot, den Glauben, unnd das Vater unser können, ob sie recht vom heyligen Sacrament halten und wissen, was sie für frücht daruon haben, wann sie es wirdigklich empfahen, sunderlich aber ob sie gegen niemand feindtschafft oder zorn tragen...wie sie die gemelten stück versteen..."[34)]

Luther geht in der Deutschen Messe auf diese Frage nicht ein; in seiner Formula Missae dagegen finden sich ausführliche Bemerkungen darüber.[35)] Es heißt dort, der Pfarrer solle die Leute erst dann zulassen, wenn sie ihm Rechenschaft über ihren Glauben und besonders Antwort auf die Frage, ob sie verstehen, was das Sakrament sei, was es nütze und gebe, und wozu sie es empfangen wollen, gegeben haben; sie müssen die Worte vom Sakrament mit ihrer Auslegung auswendig sagen können und bezeugen, daß sie zum Tisch des Herrn gehen, weil ihr

wegen der Sünden beschwertes Gewissen...hungere und dürste nach dem Wort der Gnade...und damit sie getröstet und gestärkt werden.[36]

Es ist deutlich, daß unsere Ordnung das Anliegen Luthers aufgenommen hat. Selbst in der Frage der Privat- oder Ohrenbeichte hat sich Luthers Anschauung aus der Formula Missae[37] über das Drängen Osianders, die Privatbeichte als Vorbereitung auf das Abendmahl verpflichtend zu machen,[38] durchgesetzt. Wie Luther hat die KO nur die persönliche Anmeldung beim Pfarrer zur Pflicht gemacht, während Privatbeichte und Privatabsolution zwar dringend empfohlen, nicht aber obligatorisch waren.

Die Wochentagsgottesdienstordnung

Sowohl Luther als auch die Br.Nü.KO rechnen mit Wochentagsgottesdiensten. Der Hauptunterschied zwischen beiden ist aber der, daß Luther (ebenso wie Melanchthon - vgl. den Unterricht der Visitatoren!) solche Gottesdienste hauptsächlich als Predigtgottesdienste verstand,[39] während die KO noch mit der täglichen Messe rechnete.[40] Daraus ergibt sich, daß für die KO mehr als für Luther und besonders seine Epigonen der Wochentagsgottesdienst einen gewissen Gebets- und Anbetungscharakter beibehält und nicht nur auf pädagogische Zwecken ausgerichtet ist.

Die Ordnung für die Kranken

iese Ordnung hat die KO nicht direkt bei Luther finden können, obwohl Luther sicher nichts gegen eine solche Ordnung hatte. Nur daß er vor einer falschen Privatkommunion warnte.[41] Jedoch war die Krankenkommunion in Kurfürstentum Sachsen geübt, und die dortige Form hat der KO als Vorlage gedient.[42]

Luther und die KO sind darin einig, daß die Privatkommunion nur einen Ausnahmefall bilden kann, und daß die Krankenkommunion nicht ein notwendiger Akt nach Art der letzten Ölung sei, sondern eine Kommunion nach Begehren des Kranken.

Die Taufordnung

Die Taufordnung der Br.Nü.KO beginnt mit einer Taufvermahnung, die

eine Bearbeitung des Vorwortes darstellt, das Luther zu seinem zweiten Taufbüchlein geschrieben hat.[43] Auf die Taufvermahnung folgt fast wörtlich Luthers zweite Taufform. Nur an einer Stelle hat die KO etwas zu Luthers Ordnung hinzugefügt: die "Admonition an die Gevattern".[44] Diese stammt von Osiander. Aber die KO hat sie nicht in der Form übernommen, in der sie in Osianders Taufbüchlein von 1524 steht sondern hat sie neu bearbeitet und verkürzt. Aufs ganze gesehen finden wir also eine fast völlige Übereinstimmung zwischeh Luther und der KO bezüglich der Taufe.

Von einem öffentlichen gottesdienstlichen Akt, der der römischen Firmung oder der uns bekannten evangelischen Konfirmation gleichkäme, fehlt in der KO jede Spur.[46] Jedoch liegt ein Ansatz zur Konfirmation in der Abendmahlsanmeldung und im Katechismusunterricht. Katechismuspredigten waren sogar mit der KO verbunden.[47] Lutherisch ist die Verbindung zwischen "Konfirmation" und Abendmahlszulassung.[48]

Die Trauordnung

Der Trauritus unserer Ordnung hätte auf verschiedene evangelische Vorgänger aufbauen können.[49] Den bedeutendsten Einfluß, wie auf alle lutherischen Agenden der Zeit so auch auf unsere KO, hat das im Jahre 1529 von Luther verfaßte "Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn" ausgeübt.[50] Was Luther jedoch in der Aufteilung des Trauritus in die Handlungen vor der Kirchentür und am Altar verwirklicht sah: die saubere Trennung des Vollzuges der rechtlichen Eheschließung als zum Amt des Staates gehörend von der öffentlichen Benediktion (nicht Konstituierung der rechtlich gültigen oder auch nur christlichen Ehe),[51] das hat unsere Ordnung trotz sonstiger Abhängigkeit in den Texten von ihm nicht übernommen, sondern liturgisch zu einem Akt zusammengefaßt. Theologisch bedeutete dies jedoch keine Abweichung von Luther im Verständnis des Wesens der Trauung. Diese Änderung ist vielmehr nur eine formale und findet ihre Erklärung darin, daß die KO neben Luthers Traubüchlein die Nürnberger Trauordnung von 1526 benutzt hat, der ein liturgischer Ortswechsel unbekannt ist. Diese Abhängigkeit wird auch durch das Treuegelöbnis bewiesen, das in seiner Formulierung ohne Frage auf die Nürnberger Trauordnung zurückgeht.[52]

Das Begräbnis

Das Begräbnis-Rituale unserer Ordnung[53] hat bei Luther keine eigentliche Vorlage. Jedoch enthält es eine Vermahnung, die theologisch ganz mit Luthers Anschauung übereinstimmt. Hier wird nichts als Gottes Wort in seiner Doppelpoligkeit von Gesetz und Evangelium getrieben. So ist unsere Ordnung wohl theologisch von Luther geprägt, liturgisch dagegen nicht. Die liturgischen Bestimmungen finden sich vielmehr zum großen Teil schon in der ersten im Zusammenhang mit der Visitation gedruckten KO für Nürnberg/Brandenburg vom Jahre 1528.[54]

Die kirchlichen Feiertage

In unserer Ordnung sind diejenigen Feiertage, die die Gemeinde mit einem Gottesdienst begehen soll, namentlich aufgeführt. Die im Anhang dieser Arbeit angegebene Tabelle der Feiertage gibt einen Eindruck von dem reichen gottesdienstlichen Leben in dem Gebiet unserer KO und gestattet einen Vergleich mit der Zahl und Art der Feiertage, die in anderen Kirchenordnungen und bei Luther beibehalten worden sind.[55]

Gegenüber Luther sind in der KO die Feiertage zahlreicher. Jedoch ist die Zahl stark begrenzt. Zahllose Heiligentage fallen weg; aber diejenigen, die bleiben, bilden selbständige Feiertage und werden nicht erst wie bei Luther am folgenden Sonntag gefeiert.

Eine Neuerung stellt in unserer Ordnung die ausdrückliche Erwähnung des Trinitatisfestes dar.[56] Luthers liturgische Schriften erwähnen es nicht, dennoch hat er ausgesprochene Trinitatispredigten gehalten.[57] Man merkt, wie in den späteren Jahren dieser Feiertag bei Luther immer mehr zu einem ausgesprochenen Dreifaltigkeitsfest wird. Steht womöglich der gleiche Grund dahinter, der in der KO zur Anordnung des Trinitatistages führte, nämlich das 1531 erschienene Buch Servets ("De Trinitatis erroribus") und die stets drohende Gefahr des Mohammedanismus?

Ein echtes Verständnis für die tiefere Bedeutung des Kirchenjahres scheinen aber weder die Reformatoren noch die Verfasser unserer Ordnung gehabt zu haben. Überall bestimmen rein pädagogische Gesichtspunkte das Beibehalten einer Anzahl von Festtagen.[58]

Amt und Ordination

Wie eine Form für die Konfirmation in unserer Ordnung fehlt, so ist auch kein Ritual für die Ordination angegeben. Auch Luther hat erst im Jahre 1535 ein Ordinationsformular verfaßt.[59] Jedoch läßt die KO ein bestimmtes Amtsverständnis erkennen, das wir hier zusammenfassen:[60]

1) Das Predigtamt ist ein "befohlenes Amt". Man kann es sich nicht selbst aneignen, sondern wird dazu "berufen". Gott und die Obrigkeit "befehlen" das Amt. Derjenige, der im Amt steht, ist Gott und der Obrigkeit "verantwortlich". Das Amt "verpflichtet" zum seelsorgerlichen Dienst an der Gemeinde. Man wird zum Amt "geordnet" nach einer "vorangehenden notdurftigen Examination".
2) Die Gemeinde "nimmt an" den ihr befohlenen Amtsträger, "hält ihn in aller Ehre", sowohl in Bezug auf seine "Person" als auch auf seine "Lehre".

Selbstverständlich sind das "zu geordnet werden" und das "annemen" hier nicht als öffentliche, feierliche, gottesdienstliche Handlungen gemeint, aber der Schritt zu solch einem Akt ist nicht groß. Der Ansatz zu einer Ordinationshandlung ist hier genau wie bei der Konfirmation ohne Frage vorhanden.[61]

Über das Verständnis des kirchlichen Amtes und der Ordination bei Luther kann hier auf die Zusammenfassung bei Brunotte hingewiesen werden.[62] Ein Vergleich mit den Bestimmungen unserer Ordnung zeigt eine eindrucksvolle Übereinstimmung.[63] Nur daß das, was bei Luther nach 1535 als öffentlicher Ordinationsakt verstanden wurde, in unserer Ordnung, 1533, noch einen mehr unformellen Charakter trägt. Hier liegt keine theologische, sondern nur eine menschlich-rechtliche Differenz vor. Für Luther war es notwendig, daß eine zur Berufung in Beziehung stehende äußere Handlung vorgenommen wurde, nicht aber daß sie in <u>einer</u> bestimmten <u>Weise</u> ausgeführt wurde.[64] Die <u>Ordnung</u> der äußeren Handlung blieb menschlichem Recht überlassen. Freilich mußte sie dem Wesen der vocatio externa entsprechen. Diese Entsprechung ist in unserer Ordnung gegeben, wenn auch nach späterem Empfinden nicht immer zureichend.[65] Dennoch herrscht auch in dieser Frage zwischen Luther und der KO grundsätzliche Übereinstimmung.[66]

Zusammenfassung

Wir haben damit in einem kurzen Überblick die Br.Nü.KO mit Luthers liturgischen Schriften verglichen. Dabei stellen wir eine beachtenswerte theologische Übereinstimmung fest,[67] jedoch ein von Luther oft unabhängiges Verfahren bei der liturgischen Gestaltung,[68] ein Verfahren, das meistens auf die Nürnberger evangelischen Lokaltradition hinweist. Der Bruch mit römischen Traditionen die Luther schon zurückließ, ist jedoch ziemlich radikal vollzogen. Man darf wohl sagen, daß sich die Br.Nü.KO unter Aufnahme lutherscher Konzeptionen als ein in sich selbständiger gottesdienstlicher Typus herausgebildet hat. Sie ist, wie Simon sagt, "das bedeutsame Denkmal eines ersten Versuchs, bei einer innerkirchlichen Ordnung den engen Rahmen der jetzt entstehenden kleinen, kleinsten und allerkleinsten Territorialkirchen zu sprengen und zu einer gesamtkirchlichen evangelischen Klärung und Lösung zu kommen."[69]

Mit dieser Feststellung kommen wir zu der eigentlichen Aufgabe unserer Untersuchung: die Herausstellung der Eigenart, in der die verschiedensten KOO den Br.Nü. Typus aufgenommen haben und zu selbständigen KOO umgearbeitet haben. Eine Durchsicht der über vierzig KOO, die zwischen 1533 und 1546 erschienen sind,[70] zeigt, daß die Br.Nü.KO, ungeachtet der fast wörtlichen Nachdrucke,[71] bei der Abfassung von elf KOO mehr oder weniger stark benutzt worden ist, nämlich (in chronologischer Folge) von: Württemberg (1536), Riga (1537), Kassel (Erfurter Text!) (1539), Kurbrandenburg (1540), Calenberg-Göttingen (1542), Agendbüchlein (1543), Pfalz-Neuburg (1543), Schweinfurt (1543), Schwäbisch-Hall (1543), Köln (1543), Mecklenburg (1540/45).

In zwei Fällen (Riga und Erfurter Text der Kasseler KO) geht es lediglich um die Aufnahme einer Anzahl von Kollekten aus der Br.Nü.KO. Es besteht hier also keine organische Beziehung zu unserer KO. Deshalb werden wir diese beiden KOO nur kurz behandeln.

Die übrigen neun genannten KOO stehen in einem engeren Verhältnis zur Br.Nü.KO und verlangen deshalb eine gründliche Untersuchung. Hierbei soll die Vergleichsmethode angewendet werden. Über das Ergebnis müssen dann kirchengeschichtliche, dogmengeschichtliche und liturgiegeschichtliche Erwägungen angestellt werden. So wird das Gewebe, aus dem sich

die frühlutherische liturgische Tradition gebildet hat, von einem entscheidenden Punkt aus (Br.Nü.) durchsichtig werden.

Eine andere Frage, die wir hier nur andeuten, aber nicht weiter aufrollen können, ist die, warum nur ein Teil der späteren KOO den Br.Nü. Typus in sich aufgenommen haben. Im Jahre 1532 z.B. begutachteten Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon den vorletzten Entwurf der Br.Nü.KO und billigten ihn.[72] Sie haben die KO demgemäß gut gekannt. Trotzdem hat weder Bugenhagen in den vielen von ihm verfaßten KOO,[73] noch Jonas in der wenigstens teilweise von ihm stammenden einflußreichen Sächsischen (Herzog Heinrich) KO von 1539,[74] noch Melanchthon in seiner Wittenberger Reformation[75] Gut aus der Br.Nü.KO übernommen. Der Grund dafür kann nicht gewesen sein, daß die Br.Nü.KO nicht "lutherisch" war. Ihren durch und durch lutherischen Geist meinen wir oben nachgewiesen zu haben.[75a] Dieser wird auch durch das erwähnte Wittenberger Gutachten bestätigt. Der Grund muß also anderswo liegen. Zweierlei ist zu beachten: erstens standen Bugenhagen, Jonas, und Melanchthon in anderen Traditionen, und zweitens wirkten sie in Luthers Nähe und waren darum bis in einzelne Fragen der Ausführung hinein wohl stärker von ihm abhängig als die Verfasser der von uns behandelten KOO, z.B. Osiander und Brenz, die aus der Entfernung Luthers Gedanken mehr schöpferisch in ihre Lokaltradition hineinarbeiten konnten. Dieses von Luthers direktem Einfluß unabhängige Gestaltungsvermögen zeigt sich dann in noch stärkerem Maße in den KOO, die unter dem maßgebenden Einfluß von Landgraf Philipp und dem Straßburger Theologen Butzer hervorgegangen sind. Man denke dabei nur an die Kasseler KO von 1539 oder die Württembergische KO von 1536.

Mit der letztgenannten wollen wir die Untersuchung der KOO beginnen.

A. Die KO für Württemberg, 1536

Im Jahre 1536 erschien die erste evangelische Württembergische Agende.[1] Sie war im Auftrag des Herzogs Ulrich verfaßt. Wichtig für die Beurteilung dieser KO ist das geschichtliche Milieu, in dem sie enstanden ist. Herzog Ulrich ist 1519 unter Mitwirkung des Schwäbischen Bundes durch die Habsburger aus seinem Land vertrieben worden.[1a] In der Zeit, bevor er sein Land zurückgewann (1534), lernte er sowohl Luther[1b] als auch Zwingli[1c] kennen. Darüber hinaus hatte er sehr engen Kontakt mit

seinem Vetter, dem Landgrafen Philipp, der ihm dazu verhalf, endlich sein Land durch die Schlacht bei Lauffen wiederzugewinnen.[1d] So ist es gekommen, daß Ulrich persönlich verschiedene theologischen Richtungen in sich barg und es überrascht gar nicht, daß er zur Durchführung der Reformation in seinem Lande zwei Männer wählte, die die zwei Richtungen seiner theologischen Prägung repräsentierten, den stärker lutherisch gesinnten Erhard Schnepf und den stärker zwinglianisch gesinnten Ambrosius Blarer.[1e] Jedoch war er durch den Vertrag von Kaaden von 1534 und durch den Wiener Vertrag von 1535 darauf verplichtet, daß er "Sakramentierer, Wiedertäufer und dergleichen unleidenliche Neuerungen nicht einreißen lasse".[2] Gleichzeitig aber stand Ulrich in einem tiefen innerlichen Gegensatz zu Rom, denn der römisch gesinnte Ferdinand hat jahrelang Ulrichs Land unter päpstlichem Druck gehalten. Ulrich und die Seinen sehnten nach der evangelischen Freiheit.[3]

Aus diesem geschichtlichen Tatbestand ist es zu erklären, daß die Württ.KO in der Lehre lutherisch ist, in den gottesdienstlichen Formen jedoch vielfach den schweizerischen Einfluß erkennen läßt.[4] Rein textmäßig wird ziemlich viel aus der Br.Nü.KO entlehnt, aber was die Form der Gottesdienstordnungen selbst, besonders die des Abendmahlsgottesdienstes, anlangt, werden oft eigene Wege beschritten. Schnepf, der aus Hessen berufen worden war, hat sicher oft das hessische Vorbild vor Augen gehabt.[4a]

Mit Recht hat Waldenmaier den Vermittlungscharakter der Württ.KO hervorgehoben. Die Rücksicht auf die beiden Parteien im Lande sieht er schon darin zum Ausdruck gebracht, daß die KO ausdrücklich auf einen besonderen Abschnitt über die Lehre verzichtet.[5] Von den Zeremonien dagegen wird eingehend gesprochen.

Sehr richtig stellt die Vorrede der KO heraus, daß in der Kirche das Hauptgewicht nicht auf äußerlichen Zeremonien, sondern auf Wort und Sakrament liegt.[6] Wie immer will man auch hier die lutherische Kirche als die Kirche der unverfälschten und unverkürzten Gnadenmittel verstehen. Es fragt sich nur, ob nicht angemessene Zeremonien sehr viel dazu beitragen können, die Gnadenmittel unverfälscht und unverkürzt zu bewahren.[7]

Der Hauptgottesdienst

Auf die Überschrift "Meßordnung" müssen wir verzichten, denn solche gibt es in der Württ.KO nicht. Hier finden wir nur Vorschriften für einen einfachen Predigtgottesdienst oder für die Predigt mit Kommunion. Die alte Meßliturgie ist aufgegeben.

Der Gottesdienst hat folgenden Gang:[8)]

1) Nach dem zweiten Glockenzeichen soll anstatt der im Papsttum üblich gewesenen Verkündigungen (es sind wohl Abkündigungen gemeint) der Seelen, Stifter usw. der Pfarrer oder ein Helfer auf der Kanzel ein Kapitel aus dem Neuen Testament verlesen.
2) Darauf folgen ein oder zwei christliche Gesänge (Psalmen und schriftgemäße Lieder).[9)]
3) Nach dem Zusammenläuten folgt sogleich die Predigt, natürlich auch von der Kanzel aus.[10)]
4) Am Ende der Predigt wird ein Allgemeines Kirchengebet gesprochen.
5) Der Gottesdienst wird mit christlichem Gesang (Psalmen und schriftgemäßen Liedern) beschlossen.

Dazu schreibt Waldenmaier: "Dieser Hauptgottesdienst ist deutlich nichts anderes als der mittelalterliche Predigtgottesdienst.[10a)] Neu ist an ihm nur die Lectio continua, die Form des gemeinen Gebets, das jetzt aus einzelnen Kollekten besteht, und der Gesang als regelmäßiger Bestandteil. Die anderen Stücke, z.B. die Imploratio divini auxilii, Entlassungs formel usw., wurden wie an anderen Orten, stillschweigend der mündlichen Tradition überlassen und als bekannt vorausgesetzt."[11)]

Bezeichnenderweise bestimmt die KO: "Es sollen aber die predigen, auch auff die Sontag und Feyrtag über eine stundt nit vezogen werden, damit die leut nit mit der vile unnd lengin überschütt und verdrützig werden."[12)]

Was trägt der Pastor zu solch einem Gottesdienst und zu den Gottesdiensten überhaupt? Der Chorrock wird ausdrücklich verboten und nur eine ehrsame, züchtige Kleidung wird vorgeschrieben, die die richtige Mitte zwischen langen pharisäischen Röcken und kurzer, zuviel beschnittener, balgischer Tracht halten sollte.[13)]

Das Abendmahl selbst soll nur sechsmal im Jahr, alle zwei Monate einmal, und sonst nach Bedürfnis stattfinden.[14] Es wird dann am Sonntag vorher oder sonst bei Gelegenheit abgekündigt.

Wenn das Abendmahl gefeiert wird, findet am vorangehenden Abend immer der Vorbereitungsgottesdienst nach folgender Ordnung statt:

Gesang;
besondere Predigt über das Abendmahl;
Versammlung der Kommunikanten im Chor, wo sie sich dem Pfarrer zu zeigen hatten und gezählt wurden (währenddessen konnte der Chor mit einem Gesang den Gottesdienst schließen);
Ermahnung an die Kommunikanten zu würdigem Genuß und Drohung gegen Unwürdige;
(private Aussprache des Pfarrers mit denen, die besonderen Rat erwünschten, und mit denen, die er vom Abendmahl wegen öffentlicher Laster zurückweisen mußte).[15]

Der Gang des eigentlichen Abendmahlsgottesdienstes sieht dann so aus:

Deutsches Lied (z.B. das deutsche "Veni sancte")
1-2 Psalmen
Predigt über das Abendmahl
Deutsches Glaubenslied <u>oder</u> ein deutscher Psalm
Abendmahlsvermahnung (die Br.Nü., vom Altar aus)[15a]
Öffentliche Beichte (vom Pf, vorgesagt)
Öffentliche Absolution (3 Formeln zur Auswahl, 2 aus der Br.Nü.KO)
Vaterunser (von der Gemeinde deutsch gesungen als öffentliche Beichte)
Einsetzungsworte (hinter dem Altar, gegen das Volk, über die Elemente; deutsch gesprochen, nicht gesungen)
Austeilung (unter berichtender Spendeformel; darunter deutsches Sanctus oder anderer Kommunionsgesang)
Dankkollekte (2 zur Auswahl, beide Luthers)
Segen (Formeln aus der Br.Nü.KO)[16]

Hier haben wir wiederum die einfache mittelalterliche Kommunion,[17] vermehrt um den biblischen Einsetzungsbericht. Die Einsetzungsworte sind möglicherweise nicht nur als Verkündigungsworte an das Volk, sondern auch als Segnungsworte über die Elemente verstanden.[18] Eindeutig lutherisch ist die Bestimmung: "Und dieweil man am abent darnor

die personen, so sich des Nachtmals Christi theylhafftig machen wöllen, abgezelt hat, soll man auch das brot nach anzal der personen ungeuarlich abzelen, Desgleichen auch den wein in seiner mas auff stellen und es mit dem kelch also anschicken, das zu letst in demselbigen nichts überbleib, und alles so züchtig und ehrempiettiglich gehandlet, damit niemandt kein anstoss geben werde."[19]

Die beiden aus Br.Nü. übernommenen Absolutionsformeln zeigen gegenüber dem Original nur zwei unwesentliche Änderungen in der ersten Formel.[19a] Obwohl beide bei der öffentlichen Absolution Verwendung finden, ist die Singularform der Privatabsolution beibehalten. Die dritte Formel dagegen verwendet den Plural. Sie lautet:

> "In der einsetzung des predig ampts des h. Euangelions, hat Jesus Christus zu seinen Aposteln gesagt, wer euch höret der höret mich, und welchen jr die sünd erlassen, den seind sie erlassen, unnd welchen jr sie behaltet, den sind sie behalten, Aus vermög diser wort, und beuelch Christi verkündige ich euch, das alle ewere sünd, durch Jesum Christum gebüsset sein, und erlasse euch als ein ordenlicher diener des h. Evangelions, aller ewer mißthat, in dem namen des vatters..."[20]

Diese Formel umfaßt vier Glieder:

1) Begründung des Autoritätsanspruches des Amtsträgers durch Berufung auf die Einsetzung des Schlüsselamtes durch Christus;
2) Verkündigung des Versöhnungsopfers Christi als Grundlage der folgenden Absolution;
3) Indikativische Lossprechung, verkoppelt mit dem Autoritätsanspruch des Amtsträgers;
4) Trinitarische Schlußformel mit Amen.

Obwohl diese Formel terminologisch fast durchgehend von den Br.Nü. Formeln[21] abweicht, stimmt sie inhaltlich mit ihnen fast ganz überein. Es fehlt nur der Hinweis auf den Glauben oder das neue Leben. Spricht sich darin ein grundsätzliches theologischer oder nur ein mehr von der Seelsorge her gewonnener Unterschied aus?

Uns scheint die letztere Möglichkeit die zutreffendere Erklärung zu bieten. Das zeigt schon die Tatsache, daß die Br.Nü.Formeln den Hinweis auf den Glauben und das neue Leben als ein Anhängsel zu der

eigentlichen Absolutionsformel, die mit dem trinitarischen Schluß und dem Amen endet, bringen und nicht als einen ihrer wesentlichen Bestandteile. Dieses Anhängsel kann sowohl seelsorgerlich als auch kirchenpolitisch verstanden werden. Seelsorgerlicher Art ist es, wenn man dadurch das Mißverständnis vermeiden will, daß es Sündenvergebung ohne Buße oder Glauben geben könne. Kirchenpolitisch zu werten ist es, wenn dadurch die Einwände eines Osiander gegen eine allgemeine Absolution getroffen werden sollen.[22] Jedenfalls handelt es sich nicht um einen unaufgebbaren Bestandteil der Absolutionsformel. und deshalb konnte die dritte Württ. Formel sehrwohl darauf verzichten, ohne damit zwangsläufig eine sich von der Br.Nü.KO unterscheidende Theologie zu vertreten.

Während die erste Br.Nü. Formel die Sündenvergebung "verkündigt" und die zweite Formel den Konfitenten von der Sünde frei-, ledig- und los- "spricht", bedient sich die dritte Formel der Württ.KO einer neuen Wendung. Hier heißt es nämlich: "...erlasse euch...aller ewer mißthat..." Trotz dieser Variation in der Begrifflichkeit wird hier nichts anders gesagt als in der Br.Nü.Formeln. Keine der Formeln beansprucht durch ihre Begrifflichkeit mehr Wirksamkeit als die andern.[23] Das zeigen die Württ. Formeln dadurch, daß sie mit drei verschiedenen Ausdruckweisen dieselbe Vergebung spenden und dabei selbst die Formeln, die man in der Br.Nü.KO nur für die Privatabsolution verwandte, für die öffentliche, allgemeine Absolution gebraucht. Diese undifferenzierte Benutzung verschiedener Absolutionsformeln könnte sicher zu ner Geringschätzung der Privatabsolution führen. Doch liegt darin auch eine echt lutherische Erkenntnis beschlossen.[23a] Von lutherischer Seite nicht zu verantworten ist jedoch das völlige Schweigen über die Privatbeichte und Privatabsolution. Daran merkt man deutlich den Schweizerischen Einfluß und die Scheu vor römischen Zwangsmitteln.

Die Sonntagsvesper

Diese hat mit der traditionellen Vesper als Gebets- und Anbetungsgottesdienst nichts mehr zu tun. Sie ist durch zwinglianischen Einfluß fast ganz in eine Katechismusübung umgewandelt worden. Es wird zwar zum Anfang und zum Schluß ein deutscher Psalm gesungen, aber der Akzent liegt durchaus auf dem Katechismusunterricht.

Die Privatkommunion

Schnepf bemüht sich zu beweisen, daß das Abendmahl, obwohl es "Sinaxis und Communio" heißt, den Kranken, Gefangenen und schwangeren Frauen, die am Besuch des öffentlichen Gottesdienstes gehindert sind, nicht versagt werden darf, sondern ihnen vielmehr angeboten werden soll. Er schreibt: "So ist der kranck von seiner kranckheyt wegen nit excommunicatus, sonder ist vil mer von der kranckheyt wegen, so er glaubt, in communione omnium sanctorum, darumb gehört jme auch das Sacrament Communionis zu, und sol jme zu trost seines gewissens keineswegs verhalten werden."[24]

Offensichtlich wehrt sich Schnepf gegen den zwinglianischen Gedanken, eine Privatkommunion sei römisch, denn er sagt: "...,und ist nit ein Bäpstisch ungegründt handlung, wie etwan unbedechtlich einer möcht verwenet werden, Dieweil der priester oder diener, nit sich selber, wie etwan in dem winckelmessen geschehen, bericht, sonder einen andern mit den worten des herren, Nemen essent usw. hochwirdig Sacrament reichet."[25]

Die Privatkommunion umfaßt:

Schriftlesung (1 Kor. 11);
Abendmahlsvermahnung (Br.Wü.);
Privatverhör des Kommunikanten;
Offene Beichte und Absolution (wie oben);
Einsetzungsworte (zugleich als Worte der Segnung und der Austeilung verstanden);
Trostworte;
Empfehlung des Kranken an die Gnade Gottes

Der Vermittlungscharakter dieser Ordnung kommt sehr klar in dem Gebrauch der Einsetzungsworte zum Ausdruck. Sie sollen zwar als Segnungsworte verstanden sein, werden aber nur während des Spendungs-Vollzuges gesprochen.[26] Der Lutheraner konnte sie dabei auch konsekratorisch auffassen, während der Zwinglianer sie als bloße Spendeworte verstand. Weil Brenz selbst keine strenge Konsekrationslehre vertrat, durfte er sich mit dieser Lösung des Problems zufriedengeben.[27] Eine schärfere Trennung zwischen Segnungsworten und Spendeworten hätte jedoch der lutherischen Abendmahlslehre besser gedient. Dieses Bei-

spiel zeigt deutlich, wie wichtig Zeremonien für die Bewahrung der rechten Lehre sein können.[28]

Die Taufordnung

Als Vorlage hat die Br.Nü.KO gedient, was schon die Taufvermahnung erkennen läßt.[28a] Dennoch weicht die Württ. Taufordnung an entscheidenden Stellen von Br.Nü. ab. Der Exorzismus fehlt, wie auch die Abrenuntiation und die Glaubensfragen. Die Tauffrage ist umgeformt: "Ir allerliebsten jr begeren, das dis kind auff Christum Jesum getaufft, und durch das eusserlich zeichen des tauffs seiner heiligen gemein eingeleibt werde, Darauff sollen sie antworten, ja."[29]

Diese Formulierung zeigt wiederum den Vermittlungscharakter der Württ. KO auf. Ein Lutheraner konnte herauslesen, daß die Taufe ein echtes Gnadenmittel, nämlich der Eingang zur Gottessohnschaft, eben die Wiedergeburt ist. Der Zwinglianer dagegen durfte mit dem gleichen Recht daraus entnehmen, daß die Taufe nur ein äußerliches Zeichen der Zugehörigkeit zum sichtbaren Gottesvolk ist und weiter nichts. Es fehlt in diesem Zusammenhang ein Hinweis auf den Glauben des Kindes, und erst dieser Hinweis würde bezeugen, daß es in der Taufe nicht nur um eine äußerliche Aussonderung, Bestimmung oder Vormarkierung zur zukünftigen Gliedschaft am Leibe Christi geht, sondern um eine echte Aneignung der jetzt und hier real angebotenen Gliedschaft am Leibe Christi.

Selbst die Taufformel stellt möglicherweise einen Kompromiß dar. hmidt-Clausing berichtet, wie Zwingli die Formel "im Namen" durch die Formel "in den Namen" ersetzen wollte.[30] In der Württ.KO heißt es nun: "in namen".[31] Die Formel für die Nottaufe ist eindeutig zwinglianisch: "ich teuff dich in den namen..."[32]

Während die Br.Nü.KO die Immersionstaufe beibehält,[33] schreibt die Württ.KO den Aspersionsritus vor.[34] Auch hier merkt man eine Abschwächung der strengen lutherischen Praxis zugunsten anderer Formen.[35]

Zu beachten ist eine Änderung im Sintflutgebet. An der Stelle "..alles was jme von Adam angeborn ist" bestimmt eine in Klammern gesetzte Rubrik, daß die Worte "und er selb darzu gethan hatt" nur bei Älteren gebraucht werden sollen. Luther und die Br.Nü.KO dagegen wollen die Worte bei jeder Taufe gesprochen haben. Wer nicht den Kinderglauben

vertreten kann, der wird auch nicht zugeben wollen, daß Kinder sündigen. Sie haben keine eigene Schuld sondern nur "angeborene". Hier liegt der Unterschied zu Luther und zu der Br.Nü.KO offen am Tage.

Die Anweisungen für eine Nottaufe stammen zum großen Teil aus der Br.Nü.KO, unabhängig von ihr ist dagegen die Ordnung für die Bestätigung der Nottaufe. Neu ist die Vorschrift der nachträglichen Benennung des Kindes.[36] Im Gegensatz zu der von ihr abhängigen Ordnung für Schwäb.H., wo die Fragen nach dem gültigen Vollzug der Taufe fehlen,[37] schreibt die Württ.KO wor: "Zum ersten frag er die Hebammen, wie und mit was worten das kind getaufft und wer dabey gewest sey."[38]

Die Trauordnung

Auch die Trauordnung ist trotz einiger unwesentlicher Änderungen auf die Br.Nü.KO zurückzuführen. Sie besteht eindeutig aus zwei Momenten: der Bestätigung der Ehe "vor Gott und der h. Christenlichen kirchen[39] und dem Segen durch Gottes Wort.[40] Das Treuegelöbnis wird nicht so deutlich ausgesprochen wie in der Br.Nü.KO, doch wie bei Luther ist es schon in dem einfachen Ja zur Konsensusfrage enthalten.[42]

In der Br.Nü.KO folgt auf die Bestätigung die Rubrik: "Auff das soll er also uber sie beten und segnen." Die Württ.KO ändert: "Darauff heiss sie der pfarrer nider knien und sprech also."[43] Hier fehlt das Wort "segnen", aber eben das Niederknien weist auf den Segnungscharakter der folgenden Handlung hin, der in der Segnungsformel aus Numeri 6, und zwar in der Singularform,[44] klar zum Ausdruck kommt.

Konnte man bei der Br.Nü.KO noch Zweifel darüber haben, ob die Trauung vor dem Altar zu vollziehen sei,[45] so ist diese Frage in der Württ.KO klar beantwortet: "Wann sie nun in die kirchen kummen, sollen sie in den fordern stülen still beleyben stehn bis sie von dem pfarrer beruffen werden. Der pfarrer aber soll vor dem gelegnesten altar den newen Eeleuten von dem eelichen stand nachuolgender weis verlesen."[46]

Zwinglis Trauliturgie[47] hat gegenüber der Br.Nü.Form keinen Einfluß auf die Württ.KO gewinnen können.

Die Ordnung für das Begräbnis

Vorgeschaltet ist eine ausführliche "Form für die einfeltigen, wie

man einen sterbenden trösten soll",[48] die in der Br.Nü.KO völlig fehlt. Auch die Ausführung über das Begräbnis geht über das in der Br.Nü.KO Gebrachte hinaus.

Man nennt drei Beweggründe für die Abhaltung einer öffentlichen christlichen Beerdigung:[49]

1) Bezeugung des Auferstehungsglaubens
2) Bezeugung der Freundschaft und Liebe
3) Bezeugung des Lebensernstes und der christlichen Hoffnung

Hinsichtlich der Begräbnisordnung selbst will man die "mancherley heydnisch und unchristlich meynung gepreuch unnd gepreng" abtun.[50] Doch das Glockenläuten braucht nicht beseitigt zu werden, denn das geschieht "dem armen und dem reichen gleich nit der seel zugut, sonder das sich die jhenigen, so die leuch beleyten wollen, versamlen mögen und mit verkündung gottes wort zu der begrebnus gehalten werden..."[51]

Am Grab oder in der Kirche liest der Pfarrer dem Volk 1. Thess. 4:13–18 vor. Darauf folgt eine kurze Belehrung über Tod und Auferstehung. Zum Schluß soll der Pfarrer "die abgestorbene personen, der gnedigen handt Gottes beuelhen, und die gegenwürtig versamlung umb besserung des lebens Christenlich absterben, und fröhlich auffersteung, mit einem Vatter unser bitten lassen, und sie darauff mit dem segen Numeri...segnen."[52]

Interessant ist die Tatsache, daß die Württ.KO, obwohl sie von dem Fegfeuer als einer "erdichten und ungegründten" Meinung spricht,[53] dennoch "die abgestorbene personen, der gnedigen handt Gottes beuelhen" läßt. Davon sagt die Br.Nü.KO noch nichts, und selbst die Mk.Br. KO kennt eine solche Einsegnungsformel nicht.[54]

Die Feiertage

Brenz, der die Württ.KO begutachtet hat, wollte gern, daß die Zahl der Festtage vermehrt werde und die Prediger ihre Predigttexte strenger nach dem Kirchenjahr wählen.[55] Daß er seine Meinung nicht durchsetzen konnte, ist wahrscheinlich auf den Einfluß Blarers und die antirömische Gesinnung zurückzuführen.[56] Trotzdem hat das Kirchenjahr in der Württ.KO Beachtung gefunden. Vergleicht man die Festeaufzählung

der Württ.KO mit der der Br.Nü.KO, wird man nur wenige Feste finden, die fehlen.[57] Die Feste Mariä Verkündigung und Mariä Reinigung sowie die Aposteltage sind beibehalten worden.

Solche Feiertage sind nach Schnepf nicht aus Gewissenszwang, sondern um der Predigt willen zu begehen, ohne welche die "herrlichen grossen unaussprechenlichen gutthaten" Christi "erlöschen" und "in den verdamptlichen vergeß" geraten würden.[58] Weil die "hauptstücke Christlicher leere nit auff einmal fürgeschüttet" werden können, dient die Anordnung bestimmter Feste außerdem dazu, daß "vil nutzlicher, eins nach dem andern mit fleis und mus Christenlicher gemeyn fürgetragen mögen werden".[59]

Das Kirchenjahr ist demnach nur aus Zweckmäßigkeitsgründen zu rechtfertigen.[60] Diese Begründung reicht u.E. nicht aus! Wer sein Christsein nicht in der bloßen Hinnahme einer Anzahl von Lehren erschöpft sieht, sondern es als "conformitas Christi" versteht, wer die Kirche nicht bloß als eine Versammlung gleichgesinnter Menschen, sondern als den Leib Christi glaubt, der wird das Begehen des Kirchenjahres als eine Art innerer Notwendigkeit ansehen.[61]

Die Kollektensammlung

Die 15 Kollekten und das aus 18 Kollekten bestehende Allgemeine Kirchengebet, die der KO nach dem angefügten Kleinen Katechismus Brenzens (nicht Luthers!)[61a] beigegeben sind, wurden alle entweder aus der Br. Nü.KO oder aus Luthers Schriften entlehnt.[61b]

Zusammenfassung

Die Württ.KO von 1536 hat wohl zahlreiches Gut aus der Br.Nü.KO übernommen, es jedoch in eigenartiger Weise mit Schweizerischen Formen verquickt. Diese Tatsache darf wohl mit Herzog Ulrichs politischer Lage erklärt werden. Daß Brenz nichts an der einfachen liturgischen Gestalt dieser KO tadelte, bezeugt seine innere Haltung zu den Zeremonien.[61c] Sie standen für ihn gar nicht im Mittelpunkt.

Die Württ.KO könnte als Schulbeispiel dafür gelten, daß sich die

lutherische Lehre nicht notwendigerweise an die traditionellen liturgischen Formen binden muß, um noch lutherisch zu sein. Dennoch zeigt gerade die Württ.KO auch, daß die fremden Formen immer im Begriffe sind, die lutherische Lehre zu überfremden, ja häretisch zu verkehren. Wir denken besonders an die lutherische Abendmahls- und Tauflehre. Auf die Dauer wird sich eine Verfälschung der reinen Lehre durch eine ihr fremde, unangemessene Form nicht aufhalten lassen. Rechter Inhalt wird durch rechte Form vor Uminterpretation geschützt, genauso wie eine Bekenntnisformel erst durch das Damnamus ihre letzte Eindeutigkeit erhält. Der Hinweis auf das Leben und die Geschichte der Kirche bestätigt unsere Beobachtung.

B. Die KO für Riga, 1537

Die Reformation der Stadt Riga in Livland wurde durch die Theologen Johannes Brießman und Andreas Knöpken eingeführt. Ihre erste Kirchenordnung erschien schon 1530, erfuhr jedoch im Jahre 1537 eine neue vermehrte Auflage.[1] Unter den Ergänzungen findet sich eine Kollektensammlung, die eine fast unveränderte Wiedergabe der Kollekten der Br.Nü.KO darstellt.[2]

Riga[3]	Br.Nü.[4]	Riga	Br.Nü.
I	I	XIII	X
II	II	XIV	XV
III	III	XV	XI
IV[5]	-	XVI	XIV
V	IV	XVII	XVI
VI	XXIV	XVIII	XVII
VII	XXV	XIX	XIX
VIII	V	XX	XX
IX	VI	XXI	XXI
X	VII	XXII	XXII
XI	VIII	XXIII	XXIII
XII	IX		

Der Vergleich zeigt, daß aus der Br.Nü.KO nur die Kollekten XII, XIII und XVIII in der Sammlung der Rig.KO fehlen. Doch findet sich die Kollekte XII in der Erstausgabe der KO von 1530 in der Vesper am

Sonnabend[6] und Kollekte XVIII in unserer Ausgabe nur an anderer Stelle, nämlich im Proprium zum Osterfest.[7] So hat also nur Kollekte XIII (aus Luthers Litanei) in Riga keine Aufnahme gefunden.

Die Kollekten sind ins Niederdeutsche übertragen. Die neue Reihenfolge ist ein Versuch strengerer systematischer Anordnung.

Zur Kenntnis der Br.Nü.KO kam es wahrscheinlich durch Markgraf Wilhelm von Riga, der Breißman mit der Reformation in Riga beauftragt hatte.[8] Wilhelm war Bruder des Markgrafen Albrecht von Preußen und des Markgrafen Georg von Brandenburg.[9] Im Jahre 1532 hatte Markgraf Georg seinem Bruder Albrecht von Preußen den Entwurf der Br.Nü.KO zugesandt.[10] Es liegt nahe, daß durch diesen auch Markgraf Wilhelm von Riga die Br.Nü.KO kennengelernt hat.[11]

Die Rig.KO von 1537 hat sich allerdings auf die Übernahme der Kollekten beschränkt und ist ansonsten grundsätzlich in den Bahnen der ersten Auflage geblieben.

C. Der Erfurter Text der Kasseler KO, 1539

Die Geschichte der Entstehung der Kasseler KO von 1539 hat Alfred Uckeley in seiner Einleitung zur neuen Ausgabe dieser KO gezeichnet.[1] Er weist, wie auch Althaus d.Ä.,[2] darauf hin, daß der Erfurter Text dieser KO eine kleine Sammlung von 7 Kollekten aus der Br.Nü.KO anbietet. Es handelt sich dabei um die nur mit geringfügigen Änderungen versehenen Br.Nü.Kollekten I, II, V, IX, XI, XII, XIII.[3] Außer der Übernahme dieser Kollekten, die Kassel den monatlichen Betstagen zuweist, besteht keine weitere Beziehung zur Br.Nü.KO. Vielmehr ist die Kasseler KO repräsentativ für die KOO, die den oberdeutschen Typus des Gottesdienstes ausgeprägt haben, d.h. sie hält sich an die Zwinglianischen-Butzerischen Formen.

D. Die KO für die Mark-Brandenburg, 1540

Diese so gern als "katholisierend" bezeichnete Ordnung war im Auftrage des Kurfürsten Joachim II. von den Theologen Jakob Stratner, Georg Buchholzer und Georg Witzel verfaßt. Doch darf hier nicht übersehen werden, daß Georg III. von Anhalt den eigentlich maßgebenden

Anteil an der Entstehung dieser KO hat.[1] Als wichtigste Quellen haben die Br.Nü.KO von 1533 und die Sächsische KO von 1539/40 gedient.[2] Luther, Melanchthon und Jonas, die um eine Begutachtung gebeten worden waren, antworteten billigend.[3] Wir wollen diese Ordnung mit der Br. Nü.KO vergleichen, um die literarische Abhängigkeit genau zu konstatieren und dadurch eine theologische Auswertung der Unterschiede zu ermöglichen.[4]

Zum Verständnis dieser KO ist es jedoch zunächst wichtig festzustellen, was der Kurfürst Joachim II. mit ihr überhaupt beabsichtigte. Ein außerordentlich wichtiges Wort Joachims in dieser Hinsicht ist folgendes: "Denn ich nicht spreche, credo Sanctam Romanam oder Wittenbergersem, sondern catholicam eclesiam; und meine Kirche allhier zu Berlin und Cöln ist eben eine solche rechte christliche Kirche wie der Wittenberger Kirche, und ist uns genug, dass wir im Wort, in der Lehre, in den Sakramenten und in den Hauptstücken, daran die Seligkeit gelegen, einig seien."[4a] Demnach erklärt sich Joachim als katholisch, nicht römisch auch nicht lutherisch. Jedoch ganz frei von Rom und von Luther war er doch nicht. Er wollte sowohl die Anerkennung Luthers als auch die des Kaisers für seine KO,[4b] denn er wollte im Sinne Georgs III. von Anhalt beim Reiche bleiben und doch eine Reformation der Kirche im Sinne der Wiederherstellung der alten katholischen Kirche.[4c] Wir hoffen im Laufe unserer Untersuchung den Beweis bringen zu können, daß Joachims KO theologisch nicht als "romanisierend" zu bezeichnen ist. Sie ist vielmehr aus einem echten "katholischen" Interesse erwachsen, was man in diesem Fall von einem kirchenpolitischen Interesse nicht trennen darf.[4d]

Die Kirchenordnung

Genau wie die Br.Nü.KO fängt auch die Mk.Br.KO mit einer Vorrede und Lehranweisung an. Die Vorrede ist natürlich der neuen Situation angepaßt, aber die Br.Nü.KO klingt noch durch, wenn gesagt wird, daß Zeremonien und Ordnung "zu guter eusserlicher zucht und anreizung der andacht" da sind.[5]

Die Lehranweisungen der beiden Ordnungen stimmen sehr oft überein. Das können wir vielleicht am besten an Hand einer Tabelle aufzeigen. (Wir nehmen die Ausführungen über die Sakramente und Kasualien gleich mit hinzu.)

Br.Nü.KO	Mk.Br.KO
Von der Lehre	(Desgl., nur mit einem langen Zusatz über das Amt eines christlichen Fürsten hinsichtlich der Wortverkündigung.)
Von Alten und Neuem Testament	(Desgl.)
Von der Buße	(Weicht ab; nur der Abschnitt: "wie das gesetz zu predigen sei"[6] entstammt der Br.Nü.KO. Die Mk.Br. KO hebt aber zusätzlich noch die zweite Seite der Buße hervor – die Absolution.)
(Fehlt)	Von der christlichen Beicht
Vom Gesetz	(Desgl.)
Vom Evangelio	(Desgl.)
Vom Kreuz und Leiden	(Desgl.)
Vom christlichen Gebet	(Desgl.)
Vom freien Willen	(Desgl.)
Von christlicher Freiheit	(Desgl. bis auf die beiden letzten Absätze.[7]
Von Menschenlehre	(Fehlt; das Anliegen dieses Artikels wird aber in der "Vorrede von den sacramenten und ceremonien" aufgegriffen.)
Von der Taufe	Vorrede der Taufe (Nicht aus der Br.Nü.KO!)
Ordnung des Tauffens	Von der Nottauf (Nicht aus der Br.Nü.KO; schließt sich dagegen genau an die Sächsische KO 1539/40 an.)[8]
	Ordnung der Taufe (die erste Hälfte der Taufvermahnung schließt sich an die Sach.KO,[9] die zweite Hälfte an die Br.Nü.KO an.)[10]
Form der Taufe	(Statt der Br.Nü.KO und damit Luther zu folgen, wird hier selbständig ein römisches Taufritual übersetzt.)[11]
(Fehlt)[11a]	Von der Konfirmation oder Firmung

Br.Nü.KO.	Mk.Br.KO
(Fehlt an dieser Stelle; wird dagegen im Artikel über das Abendmahl behandelt.)	Von der Beichte und Absolution (Sehr viel direkt aus der Br.Nü.KO übernommen.)[12]
Von dem Abendmahl	(Sehr viel aus der Br.Nü.KO entnommen.)[13]
Ordnung der Messe	(Folgt dem Nürnberger Typus, weicht aber an vielen Stellen ab.)[14]
Kollektensammlung	(Desgl., jedoch für sich außerhalb der Meßordnung gedruckt.)
Ordnung des Herrnmahls	(In der "Ordnung der Messe" eingeschlossen.)
(In "Ordnung des Herrnmahls" eingeschlossen.)[15]	Tagesamt ohne Kommunikanten
(Fehlt)	Vom Chorgesang
(Wird oben gebracht)	Kollektensammlung
(Fehlt)[16]	Die Litanei
Ordnung bei den Kranken	(Ganz anders und ausführlicher als in der Br.Nü.KO; schöpft aus der Säch.KO, 1539)[17]
Trauordnung	(Nach drei einleitenden Paragraphen folgt sie Br.Nü. mit nur geringfügigen Veränderungen.)[18]
Ordnung des Begräbnisses	(Kommt an anderer Stelle, nämlich gleich nach der "Ordnung bei den Kranken"; diese Ordnung ist nicht von Br.Nü. abhängig.)
(Fehlt)[19]	Von der Berufung und Ordination
(Es wird hier nur eine Liste der Feiertage aufgestellt.)	Von den Festen[20]
(Fehlt)	Aufzählung der Feste
(Fehlt)	Von dem Festen
(Fehlt)	Von der Karwoche und Ostern
(Fehlt)	Von den Kreuzwochen
(Fehlt)	Von den Schulen
(Die abschließenden Paragraphen stehen hier ohne Überschrift. Sie sind auch ganz anders als die der Mk.Br.KO.)	Beschluß
(Fehlt)	Bestätigung des Bischofs

Damit haben wir den Aufbau und Inhalt der Mk.Br.KO umrissen und sie mit der Br.Nü.KO verglichen. Die starke Abhängigkeit springt sofort ins Auge, doch wollen wir auf die Unterschiede näher eingehen und sie theologisch auswerten.

Den ersten wesentlichen Unterschied, der schon unter der Lehranweisung auftaucht, haben wir oben in Anmerkung 7 der Mk.Br.KO besprochen. Wir sahen, wie die Mk.Br.KO bestrebt ist, die angekündigte evangelische Freiheit der Br.Nü.KO zu bewahren, wie es ihr aber gleichzeitig sehr darauf ankommt, die Praxis der mittelalterlichen Kirche zu bewahren. Wir werden im folgenden sehen, wie dieses Anliegen die ganze Ordnung prägt.

Die Taufordnung

Was die Unterschiede zwischen den beiden Ordnungen betrifft, verweist uns die Tabelle auf die Taufordnung als den nächsten neuralgischen Punkt. Warum folgt man hier nicht einfach der Br.Nü.KO?

Die Antwort auf diese Frage können wir aus der "Vorrede von den sacramenten und ceremonien" und der "Vorrede der taufe" entnehmen.

Es wird zuerst gesagt, daß "der mensch nicht allein geist, besonder auch fleisch und blut ist,...und neben dem göttlichen wort auch christliche eusserliche erinnerung und anreizung bedarf..."[21] Und weiter: "...die heiligen apostel und veter (haben) mancherlei gute ceremonien und ubungen der kirchen verordnet, damit...die leute zu gottes wort und den heiligen hochwirdigen sacramenten zu mehrer andacht gereitzt (würden)..."[22] Und noch weiter: "Nachdem aber in vielfaltiger unnötiger veranderung und vermerung der ceremonien allerlei unschicklicheit und ergernis, zuweilen auch aufruhr, erfolgen pflegt, so ist auch unser gemüt und meinung, dem die ceremonien, so an ihnen selber reine sein und bisher in ubung geblieben, davon diese unsere ordnung meldung thut, in kirchen unserer lande gehalten werden, denn die leute solcher mehr gewonet und desterweniger geergert oder verirret werden, welches geschehe, so man ungewönlich neurung, die doch unnötig, aufrichten und das gewönliche, so doch an im selber nicht böse, abthun und heute dies, morgen ein anders aufrichten wolte, welchs wir den vielfaltig erfaren..."[23] Und letzlich: "Aber diese ceremonien...

sollen nicht anders denn zur zier und zucht gehalten und gebraucht werden."[24]

Dies alles können wir in vier Punkte zusammenfassen:

1) Der Mensch ist nicht bloß Geist und bedarf deshalb äußerlicher Zeremonien.
2) Die äußerlichen Zeremonien sind ein Reizmittel zu Gottes Wort und zu den heiligen Sakramenten.
3) Unnötige Änderungen und Neuerungen bringen nur Ärgernis und Aufruhr.
4) Die alten Zeremonien sollen deshalb als zur feierlichen und zuchtvollen Durchführung des Gottesdienstes geeignet benutzt werden.

Aber sind die Grundsätze, denen Luther und die Br.Nü.KO bei der Taufgestaltung folgen, wirklich so verschieden von denen der Mk.Br.KO? Wir können diese Frage nur verneinen. Luthers Neugestaltung der Taufordnung war durchaus konservativ.[25] Der Unterschied zwischen Luther bzw. der Br.Nü.KO und der Mk.Br.KO liegt nicht in den leitenden Prinzipien, sondern in einer kirchenpolitischen Entscheidung bei ihrer Anwendung. Luther meinte, daß die vielen herkömmlichen Zeremonien von dem Ernst der Taufe ablenken könnten. Er reduzierte sie deshalb in seinem ersten Taufbüchlein leicht, auf das Drängen seiner Freunde in seinem zweiten Taufbüchlein noch stärker.[26] Die Mk.Br.KO dagegen urteilte anders. Sie hielt es für ratsamer, die fraglichen Zeremonien zu, d.h. altkirchlich und evangelisch, zu interpretieren, statt sie zu streichen.[27] Die Verfasser waren davon überzeugt, daß "solche ceremonia (die Salbung des Taufkindes)...nicht schedlich oder dem glauben abbrüchlich, sondern ein gute erinnerung (war)",[28] und deshalb haben sie sie um der Einheit der Kirche willen stehen gelassen. Hier ist wieder das schon erwähnte Anliegen der "Einheit der Kirche" zu erkennen.[29] Daß Luther diese Entscheideung gelten ließ, zeigt seine Genehmigung dieser Kirchenordnung.[30]

Doch läßt sich ein seelsorgerliches Anliegen in der Taufvermahnung, die der eigentlichen Taufordnung vorausgeht, bemerken. Die Taufvermahnung übernimmt in ihrem ersten Teil einfach die der Säch.KO (1539), in ihrem zweiten Teil die der Br.Nü.KO. Dieses Verfahren ist aber nicht so mechanisch und künstlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen

mag. Die erste Vermahnung handelt hauptsächlich von der Notwendigkeit der Taufe bzw. Kindertaufe und endet mit einem Hinweis auf die Fürbitte der Taufpaten. Diesen Gedanken nimmt dann die Vermahnung der Br.Nü.KO auf und spricht ausführlich über die Gebetspflicht der Paten und der Gemeinde bei der Taufe. Durch diese Kombination der beiden Taufvermahnungen hat die Mk.Br.KO der Gemeinde viel umfassender die Bedeutung der Taufe nahegebracht, als es in Br.Nü. geschah. Zwar gab es auch dort eine lange Betrachtung über die Taufe, die jedoch nur für den Pfarrer bestimmt war; lediglich im Fall der Bestätigung einer Nottaufe wurde ein Teil dieser Betrachtung auch der Gemeinde vorgelesen.[31]

Die Bestimmungen für die Nottaufe hat die Mk.Br.KO wörtlich aus der Säch.KO von 1539 übernommen. Die Vorteile gegenüber denen der Br.Nü. KO liegen wieder im Bereich der Gemeindezucht und Seelsorge.

Die Br.Nü.KO hält die Nottaufe ohne jede Einschränkung für eine Selbstverständlichkeit im Fall der Not. Die Säch.KO dagegen und durch sie die Mk.Br.KO meiden, obwohl beide die Nottaufe durchaus bejahen, eine Warnung gegen deren vorschnelle Verwendung an, wenn sie bestimmen: "Die pfarherr sollen das volk in den predigten unterrichen, das sie nicht <u>leichtlich</u> zu der nottauf eilen sollen, wenn es aber die <u>hohe</u> notdurft erfordert..."[32] Hier wird eine gewisse Zucht ausgeübt, indem man die Ausnahme nicht die Regel werden läßt. Der Taufakt bleibt entschieden dem öffentlichen geistlichen Amt vorbehalten. Nur im äußersten Notfall darf ein Laie taufen.

Aber auch das seelsorgerliche Interesse der Verfasser der Mk.Br.KO spielt eine Rolle in der Bevorzugung der Säch. Bestimmungen über die Nottaufe. Was tut man im Falle einer Nottaufe, bei der man nicht ganz gewiß ist, ob man richtig getauft hat oder nicht. Diese Frage beantwortet die Br.Nü.KO nicht. Die Säch. Ordnung dagegen und durch sie die Mk.Br.KO zeigt ein hohes Maß an seelsorgerlicher Verantwortung, wenn sie ausdrücklich die einzig mögliche lutherische Antwort darauf gibt: "Würden aber die leute, so das kindlin zu der tauf bringen, auf des pfarers frage ungewis antwort geben, und sagen, sie wüsten nicht was sie gedacht, viel weniger was sie geredt oder gethan in solcher grosser not (als denn oftmals zu geschehen pflegt) so mache man nicht viel disputirens, sondern neme das kind, als ungetauft, und forder es zur

tauf, also wie man alle ungetaufte zur tauf zu fordern und zu teufen pflegt."[33] Daß man hier keine Angst vor einer Wiedertaufe gehabt hat, zeigt auch eine Stelle der Br.Nü.KO hinsichtlich der Taufe sub conditione.[34] Alle Bedenken mußten weichen, wenn es um die Taufgewißheit ging, an der für Luther und seine Nachfolger alles lag.

Die Konfirmation

Nach einem Hinweis auf die herkömmliche Praxis der Firmung[36] wird die evangelische Konfirmation so beschrieben: "Wollen wir, das die confirmation nach dem alten brauch gehalten werde, nemlich also: wenn die getauften zu iren jaren komen, das sie wissen, was sie gleuben und beten, auch nach inhalt des catechismi wissen, wie sie christlich leben und ein erlichen wandel füren sollen, sollen sie in der visitation des bischofs erfordert und verhöret werden, und wo befunden, das sie des glaubens und christlichen wandels guten bericht haben, sol, als obstet, der bischof mit auflegung der hende, gott den allmechtigen bitten, das sie darin bestendig bleiben, erhalten und noch mehr gesterkt werden, und sie also darauf confirmiren und bestetigen."[37]

M.a.W. besteht die Konfirmation in der Mk.Br.KO erstens aus einem Glaubensverhör[38] als öffentlichem Abschluß des Katechismusunterrichtes und zweitens aus der Bestätigung in diesem Glauben durch Fürbitte mit Handauflegung. Sehr auffallend ist, daß in der Mk.Br.KO eine ausdrücklich erwähnte Beziehung der Konfirmation zum ersten Abendmahlsempfang fehlt.[40] Es fehlt auch jede Erwähnung einer Ablegung des Taufbekenntnisses.[41]

In der Br.Nü.KO hatten wir die Verbindung zwischen "Konfirmation" und Abendmahlszulassung festgestellt.[42] In der Mk.Br.KO fehlt nun diese. Das bedeutet, daß hier der evangelische Neuansatz völlig außer Acht gelassen ist und stattdessen in humanistischer Weise auf die altkirchliche Handlung zurückgegriffen wird. Man hat einfach die hochmittelalterliche Firmung gereinigt.

Warum hat die Mk.Br.KO den Neuansatz der Br.Nü.KO nicht aufgegriffen? Warum bleibt sie hier bei der alten Überlieferung?

Auch hier gilt die Meinung der Verfasser der Mk.Br.KO, daß unnötige

Änderungen und Neuerungen nur dem Ärgernis und Aufruhr dienen.[43] D.h. aber praktisch, daß die Verfasser beim Alten bleiben wollen und soweit wie möglich die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche bewahren. Deshalb begnügen sie sich mit der Berichtigung von Mißbräuchen. Es ist nur die Frage, ob der evangelische Neuansatz tatsächlich eine unnötige Änderung darstellt, oder ob nicht vielmehr die altkirchliche Firmung in der Gefahr steht, sich allzuleicht in einen Akt der Ergänzung oder Vervollkommnung der Taufe zu verwandeln, und ob nicht darum die lutherische Verbindung der Konfirmation mit Taufe, Absolution und Abendmahl[44] sowohl gegen diese Gefahr als auch gegen die Gefahr einer Intellektualisierung des Katechumenats eine Sicherung bietet. Wenn dies stimmt, dann hat die Mk.Br.KO eine heilsame Änderung zu einer unnötigen gestempelt. Die erwähnten Gefahren hat die Mk.Br.KO allerdings noch vermeiden können. Darum liegt der Unterschied zur Br.Nü.KO auch hier wieder nur in einer kirchenpolitischen Entscheidung und nicht in einer Entscheidung grundsätzlicher, theologischer Art.[44a]

Beichte und Absolution

Ein Vergleich in unserer Tabelle[45] zeigt, daß die Mk.Br.KO trotz eindeutiger Abhängigkeit von Br.Nü. viel ausführlicher über Beichte und Absolution zu sprechen weiß als die Br.Nü.KO. Was steht dahinter?

Erstens ist festzustellen, daß die Br.Nü.KO Beichte und Absolution fast ausschließlich als Vorbereitung auf den Abendmahlsempfang versteht. Die Mk.Br.KO dagegen versteht sie als selbständiges Sakrament und darum nicht notwendig auf die Eucharistie bezogen.[46]

Zweitens setzt sich die Mk.Br.KO mit dem "Mißbrauch" auseinander, daß mehrere gleichzeitig eine gemeinsame Beichte ablegen und dann die (Privat) Absolution empfangen.[47] Zu dieser Sitte war es gekommen, weil man in der Privatabsolution die Voraussetzung des Abendmahlsempfanges sah, aus Zeitgründen aber wegen des Andranges eine Einzelbeichte nur selten gehört wurde. Die Mk.Br.KO will also die Einzelbeichte erhalten, ohne sie jedoch als Voraussetzung zum Abendmahl aufgeben zu wollen.[48] Indem man die erzwungene Aufzählung aller Sünden ablehnt,[49] meint man der Gefahr einer erzwungenen Beichte, die in der Br.Nü.KO abgelehnt wird, entgangen zu sein.

Drittens gibt die Mk.Br.KO eine nähere Erklärung zu einem seelsorgerlichen Rat der Br.Nü.KO, der von einigen Leuten mißverstanden bzw. mißbraucht worden ist. Die Br.Nü.KO berichtet über einen Mißstand in der römischen Beichtpraxis, daß nämlich nur diejenigen Sünden vom Priester vergeben werden könnten, die ausdrücklich erwähnt und gebeichtet sind.[50] Dies würde aber bedeuten, daß das betrübte Gewissen nie einen wirklichen Trost finden kann. Denn wer könnte alle seine Sünden aufzählen! Der Trost würde damit von der menschlichen Aufzählung statt von dem göttlichen Zuspruch der Vergebung abhängen. Dagegen wehrt sich die Br.Nü.KO und weist darauf hin, daß der Priester auch eine vor ihm unerwähnte Sünde vergeben kann.

Aber es war inzwischen wiederum ein Mißbrauch eingerissen. Denn "etliche rohe Leute" benutzen den Trost als Ruhekissen für ein schlechtes Gewissen. Sie "sagen sich wol fur den pfarren in der gemein fur sünder an, aber die gebrechen, darinnen sie wol raths bedurften, schweigen sie, daher denn inen nicht mag nottürftiger rath mitgeteilt werden." Um diesen Mißbrauch abzustellen, bestimmt die Mk.Br.KO: "Die sind zu vermanen, das sie sich nicht schemen, solche ire nottürftige gebrechen und feil im gewissen inen zu eroffnen, nach dem exempel der heiligen als (Hiobs[51]) Danielis, Pauli und anderer, die auch in sonderheit ire feil und sunde namhaftig offentlich bekennen und beichten, denn solch gebrechen bis aufs letzt zu sparen ist gar ferlich, nachdem der teufel solche verhaltene sunde am ende auf zu mutzen pflegt und so man denn mit gutem unterricht und trost nicht gefasset, füret er die leut in verzweiflung den der ewig tod folget, wie viel exempel der alten veter das anzeigen."[52]

Damit beweist die Mk.Br.KO ein hohes Maß seelsorgerlicher Einsicht, ein Charakteristikum dieser Ordnung.

Viertens bringt die Mk.Br.KO gegenüber der Br.Nü.KO, die sich hinsichtlich der Form der Beichthandlung auf die Mitteilung von zwei Absolutionsformeln beschränkt, die sehr schöne Ausführung aus der Sächs.KO von 1539/40: "Wie mit den leuten in der beicht zu handeln."[53] Daraus stammt auch die Absolutionsformel von Mk.Br. Wir wollen diese Formel mit denen der Br.Nü.KO vergleichen, um festzustellen, ob wesentliche Unterschiede darin enthalten sind. Die Mk.Br. Formel drucken wir hier ab:

"Der allmechtig gott und vater unsers herrn Jesu Christ wil dir gnedig und barmherzig sain, und wil dir alle deine sunde vergeben um des willen, das sein lieber son Jesus Christus dafur gelitten hat und gestorben ist und in namen desselbigen unsers herrn Jesu Christi, auf seinen befelch und in kraft seiner wort, da er sagt: welchen ir die sunde erlasset, den sind sie erlassen etc., spreche ich dich aller deiner sunder frei, ledig und los, das sie dir almal sollen vergeben sain, so reichlich und volkomen, als Jesus Christus denselbige durch sein leiden und sterben verdienet und durchs evangelium in alle welt zu predigen befohlen und dieser trostlichen zusage, die ich dir itzt im namen des herrn Christi gethan, der wollest dich trostlich annemen, dein gewissen darauf zufrieden stellen und festiglich glauben, deine sund sind dir gewislich vergeben. Im namen des vaters und des sons und des heiligen geists. Gehe hin in frieda."[55]

Die Gliederung der Formel:

1) Verkündigung des Werkes Gottes in Christo als Grundlage der folgenden Absolution;[56]
2) Anspruch des Amtsträgers auf Autorität durch Bezug auf den Stiftungsbefehl Christi;
3) die indikative Lossprechung;
4) Rückbezug auf Jesu Erlösungswerk und Verkündigungsbefehl;
5) Vermahnung zum Glauben;
6) trinitarische Schlußformel;
7) Friedensformel.

Worin stimmt die Formel mit den beiden von Br.Nü.[58] überein, worin unterscheidet sie sich von ihnen.

1) Alle drei enthalten eine allgemeine Evangeliumsverkündigung als Grundlage der folgenden Absolution.
2) Alle drei bringen eine indikative Lossprechung.
3) Alle drei bringen eine Legitimationsformel.
4) Alle drei bringen die trinitarische Schlußformel.

Die Unterschiede sind hauptsächlich darin zu sehen, daß:

1) die Mk.Br. Formel eingehender das Erlösungswerk Christi darstellt;[61]
2) die Br.Nü. Formeln das geistliche Amt stärker hervorheben;[62]

3) die Mk.Br. und die erste Br.Nü. Formel zum Glauben vermahnen, während die zweite Br.Nü. Formel zum Kampf gegen die Sünde auffordert.

Die Übereinstimmung der drei Formeln in vier wesentlichen Punkten weist darauf hin, daß zwischen ihnen kein grundsätzlicher theologischer Unterschied besteht. Unterschiede zeigen sich nur in der Akzentuierung. Keine der drei Formeln schließt das Erlösungswerk Christi aus.[63] Keinesfalls will die Mk.Br. Formel das geistliche Amt ausschließen. Weist sie doch auf die Bibelstelle hin, die als der klassische Locus für die Stiftung des Amtes durch Gott angesehen wird. Genausowenig will die zweite Br.Nü. Formel den Glauben ausschließen. Sonst könnte sie nicht unmittelbar neben einer Formel stehen, die den Glauben ausdrücklich hervorhebt.

Die verschiedene Akzentuierung in den beiden KOO wiest wiederum auf das Charakteristikum von Mk.Br. hin, dessen Formel schon durch ihre Länge ein stärkeres erzieherisches Interesse verrät.

Wir haben insgesamt vier Unterschiede zwischen der Mk.Br. und der Br.Nü.KO in der Behandlung der Frage "Beichte und Absolution" hervorgehoben (vgl. oben S. 29ff.). Sind diese Unterschiede grundsätzlicher, theologischer Art oder sind sie anders zu erklären?

Zum ersten Punkt muß gesagt werden, daß es hier nicht um einen Gegensatz, sondern um eine praktische Konsequenz geht. Die Br.Nü.KO lehnt die Privatabsolution als selbständiges Sakrament nicht ab, sondern sie hebt nur ihre auf das Abendmahl vorbereitende Funktion hervor.[64] Die Mk.Br.KO will dagegen nur sagen, daß das Abendmahl nicht unbedingt auf die Privatabsolution folgen muß. Letztere hat selbständige Bedeutung als Abschluß des seelsorgerlichen Beichtgespräches, auch abgesehen vom Abendmahl. Hier liegt der Fortschritt von Mk.Br. gegenüber der Br.Nü.KO, obwohl letztere schon den Ansatz dafür bietet.[66] Die Privatabsolution gehört nicht nur zum Abendmahl, sondern auch und gerade zu dem kasuellen seelsorgerlichen Beichtgespräch. Luther wollte die Privatbeichte in erster Linie wegen der Absolution beibehalten. Aber das bedeutet nicht, daß die Beichte selbst für ihn keine Wichtigkeit besessen hätte und etwa auf die Absolution reduziert werden sollte.[67]

Der zweite Punkt weist auf eine wichtige Abweichung der Mk.Br.KO von der Br.Nü.KO hin. Aus welchem Grund hat sie die Privatabsolution zur Voraussetzung für den Abendmahlsempfang gemacht? Steckt die römische Lehre von der Todsünde dahinter?[68] Hat man hier die Vorstellung, daß es gewisse Sünden gibt, die nur durch Privatabsolution vergeben werden können?

Davon finden wir in der Mk.Br.KO nichts. Sie scheint ausschließlich von dem Anliegen der Abendmahlszucht bestimmt zu sein. Dieses kann man auch aus den Vorschriften über die Krankenkommunion entnehmen; denn dort heißt es, daß im Notfall nur die "substancialia" zu halten seien, und als solche werden nur das Vaterunser und die Konsekration erwähnt.[69] Die Forderung der Privatabsolution vor dem Abendmahlsgenuß verrät hier nicht ein falsches Sünden- oder Absolutions- oder Abendmahlsverständnis,[70] sondern vielmehr das Wissen um die Notwendigkeit einer Abendmahlszucht und um die enge Beziehung zwischen seelsorgerlichem Gespräch und Absolution. Ein Seelsorger, der die Schlüssel nicht handhabt, entartet in seiner Funktion als Seelsorger. Er wird Psychotherapeut. Daran erinnert uns die Mk.Br.KO durch ihre Vorschrift der Privatabsolution vor dem Abendmahlsempfang. Doch steckt in diesem Moment des Zwangs, das endlich zu der Auflösung der Beichtpraxis im Pietismus führen mußte,[70a] ein kirchenpolitisches Anliegen. So war es in der mittelalterlichen Kirche üblich: Beichte vor dem Sakramentsempfang. Dieser Praxis wollte man sich jetzt angleichen, auf daß keiner sagen könnte, hier sei eine "neue" Kirche.

Der dritte Unterschied beweist lediglich wieder das hohe Maß seelsorgerlichen Interesses.

Auch im vierten Punkt, in der Verschiedenheit der Absolutionsformel, liegt kein fundamentaler, theologischer Unterschied. Sowohl die Mk.Br.KO als auch Luther (auf den bei diesem Fragenkomplex vieles über die Sächs.KO von 1539 zurückzuführen ist) wollen das Seelsorgerecht wegen seines öffentlichen Aspektes dem geordneten geistlichen Amt zuweisen.[71] Hier ist völlige Übereinstimmung mit der Br.Nü.KO.[72] Die Unterschiede liegen allein auf der Ebene der Zucht und der Seelsorge.

Das Abendmahl und die Meßordnung

Die literarische Abhängigkeit der Mk.Br.KO von der Br.Nü.KO in Hinblick

auf den Artikel über das Abendmahl haben wir schon durch eine Tabelle zu verdeutlichen versucht.[73] Es wurde dabei ersichtlich, daß wiederum sehr viel aus der Br.Nü.KO mit nur geringen Änderungen übernommen ist.

An erster Stelle sind die Ausführungen über das Abendmahl als Opfer zu erwähnen. Diese werden in der Mk.Br.KO etwas weiter entfaltet durch Hinweise auf die Praxis in der alten Kirche. Solche Hinweise konnte man von christlichen Humanisten, welche die Verfasser dieser Kirchenordnung doch waren, erwarten.[74] Sie bleiben jedoch völlig im Rahmen des in der Br.Nü.KO Ausgeführten.

Die Widerlegung der römischen Meßopfervorstellung vom Hebräerbrief her wird in der Mk.Br.KO nur ein wenig erweitert.

Der Absatz über den Repräsentatiogedanken wird mit der Änderung nur eines einzigen Wortes aus der Br.Nü.KO wörtlich übernommen. Statt "Und ob die Papisten wölten sagen" heißt es hier "Und ob die widersacher wolten sagen..." Diese Änderung ist nicht so belanglos, wie man zunächst meinen könnte. Die Bezeichnung der Gegner als Papisten könnte so ausgelegt werden, daß nicht nur die päpstlichen Irrlehren, sondern das Papsttum als solches zu verdammen sei. Die Verwendung des Wortes "widersacher" umgeht dieses mögliche Mißverständnis.[75] Die Pf.Nb.KO übernimmt das Wort "widersacher" an dieser Stelle.[76]

Die Ausführung über die Privatmesse findet sich an anderer Stelle und in anderen Worten, aber sie ist in keiner Weise abgeschwächt. Es heißt in der Mk.Br.KO: "So ist auch klar ausgedruckt in der apostolischen schrift und bei den heiligen alten vetern, das die mess geistlich in der heiligen apostolischen und alten kirchen in die vierhundert jar also gehalten, nemlich, das keine privat messen gewesen, sondern es ist ein communio gehalten, das der priester allzeit etlich communicirt hat."[77] Hier kommt klar zum Ausdruck, daß Joachim wirklich "reformieren" wollte. Hier ist kein "Kompromiß" möglich.

Der Absatz gegen die Sakramentsreservation, der sich in der Br.Nü.KO findet, fehlt in der Mk.Br.KO ganz. Er mußte wegfallen, denn dort hat man zum Zwecke der Krankenkommunion geübt, was die Br.Nü.KO verbieten wollte. Mit diesem Unterschied werden wir uns weiter unten im Abschnitt über die Krankenkommunion auseinandersetzen müssen.[77a]

In der Ausführung über die Kommunion unter beiderlei Gestalt bringt die Mk.Br.KO wieder zusätzlich einen Hinweis auf die Praxis in der alten Kirche.

In dem Abschnitt, dessen Inhalt wir mit dem Stichwort "Vermahnung" bezeichnet haben,[77b] spricht die Mk.Br.KO ausführlich über die Privatmesse, die tägliche Messe, die lautzusprechenden Konsekrationsworte, die Leitung des Volkes zur Kommunion und die Ausschließung der feuerlosen öffentlichen Sünder vom Abendmahl. Alles dies steht mit dem in der Br.Nü.KO Gesagten in Einklang. Es wird hier nur noch einmal unterstrichen.

Damit kommen wir zur Meßordnung selbst. Um ihrer Eigentümlichkeit und um des besseren Vergleichs mit der Br.Nü.KO willen bringen wir ihren Gang und fügen gleich im Paralleldruck die Messe der mit ihr eng verwandten Pf.Nb.KO bei.

Gang der Mk.Br. Meßordnung	Gang der Pf.Nb. Meßordnung
Confiteor des Priesters	Confiteor (oder Bußpsalm) des Priesters
Introitus	Introitus
Kyrie	Kyrie
Gloria/et in terra	Gloria/et in terra oder ein deutsches Lied
Dominus vobiscum	Der Herr sei mit uns allen/Amen
	Laßt uns beten
Collecta (lateinisch, gesungen)	Collecta (deutsch, 1-3 unter einem Beschluß, gesungen oder gesprochen/Amen
Epistel (altkirchlich, lateinisch, gesungen)	
Epistel (altkirchlich, deutsch, gelesen)	Epistel (lectio continua, deutsch gelesen)
Deutsches Lied	
Alleluia und Sequenz (oder Tractus; lateinisch, gesungen)	Graduale (oder Tractus, oder Alleluia und Sequenz; lateinisch, gesungen oder vom Pr. gesprochen und darunter ein deutsches Lied)
Evangelium (mit Benedictio; altkirchlich; lateinisch, gesungen)	

Gang der Mk.Br. Meßordnung	Gang der Pf.Nb. Meßordnung
Evangelium (altkirchlich; deutsch, gelesen)	Evangelium (lectio continua, deutsch, gelesen)
Credo (vom Pr. lateinisch gesungen)	Credo (vom Pr. lateinisch gesungen)
Patrem (vom Chor lateinisch gesungen, oder das Volk singt: "Wir glauben...")	Patrem (vom Chor lateinisch gesungen, oder Pr. singt es, oder er liest es, während das Volk singt: "Wir glauben..
Predigt (über das Tagesevangelium)	Predigt (oder auch vor der Messe
Dominus vobiscum	Abendmahlsvermahnung (die Nürnberger; am Altar)
Oremus	
Offertoriumsgesang	
Präfation (vom Pr. lateinisch gesungen)	
Sanctus (lateinisch gesungen)	
Oration (vom Pr. deutsch gebetet unter dem Sanctus; für die Obrigkeit für Prediger des Wortes um Frieden und Einigkeit um Vergebung der Sünden)	Oration (vom Pr. deutsch über die Elementen gebetet, = Konsekrationsbitte)
Verba consecrationis[77c] (mit Elevation; deutsch gesungen; eigene Vertonung)	Verba consecrationis (mit Elevation; deutsch gesungen; Nürnberger Vertonung)
Responsorium (lateinisch gesungen, oder deutsches Lied)	Sanctus (vom Chor oder Pr. lateinisch gesungen, oder ein deutsches Lied
Vaterunser ("Last uns beten, wie uns der herr Christus Jesus befohlen hat, das wir aus rechter zuversicht und vertrauen dorfen sagen..."; vom Pr. gesungen; Noten angegeben)	Gebet (unter oder nach dem Sanctus vom Pr. deutsch gebetet: für die Obrigkeit für Prediger des Wortes um Frieden und Einigkeit)
	"Last uns beten. Vater unser..." (vom Pr. gesungen oder gesprochen; Noten angegeben)
Amen (Volk)	Amen (Chor)
Pax (deutsch; gesungen)	Pax (deutsch; gesungen)
Amen (Volk)	Amen (Chor)
Agnus dei (lateinisch gesungen)	Agnus dei (lateinisch vom Chor gesungen oder vom Pr. gesprochen im letzteren Falle singt das Volk währenddessen ein deutsches Lied)

Aus der Mk.Br.Meßordnung	Aus der Pf.Nü.Meßordnung
Gebet (Pr. lateinisch)	Gebet (Pr. lateinisch während des Liedes
Abendmahlsvermahnung (die Nürnberger; vom Altar)	
Responsorium ("Discubuit Jesus", lateinisch gesungen; darunter die Austeilung)	Communiogesang (lateinisch; Responsorium "Discubuit"; darunter die Austeilung)
Austeilung (Nürnberger Spendeformel; unter der Austeilung oder danach: "Jesus Christus, unser Heiland..." oder "Gott sei gelobet...")	Austeilung (Nürnberger Spendeformel; unter der Austeilung: "Jesus Christus, unser Heiland.." oder "Gott sei gelobet..."
	Priesterkommunion
Dankgebete (die Nürnberger unter einem Beschluß)	Dankgebete (die Nürnberger unter einem Beschluß)
(Segen? Vgl. Sehling III, S. 70b)	
Gebet des Priesters (lateinisch)	Gebet des Priesters (lateinisch)
	Benedicamus Domino/Deo dicamus gratias
	Segen (die vier Nürnberger)

Am auffälligsten an der Meßordnung von Mk.Br. ist die Beibehaltung der lateinischen Privatgebete des Priesters, des Offertoriums mit dem vorausgehenden Oremus, der lateinischen Präfation und der lateinischen Schriftlesungen, wovon letztere auch deutsch wiederholt werden. Interessant sind ferner die unter den Sanktus still gebeteten Fürbitten. So ist das alles weder in der Br.Nü.KO noch in den lutherschen Meßordnungen zu finden.[78] Man darf daraus folgern, daß die Verfasser der Mk.Br. KO nicht so ans Werk gingen, daß sie mit Hilfe von Schere und Klebstoff aus den schon vorhandenen evangelischen Meßordnungen eine neue, ihnen passendere zusammenstellten, sondern ganz selbständig auf Grund einer römischen Vorlage unter Anwendung gewonnener evangelischer Prinzipien eine neue Meßordnung herausarbeiteten.[79]

Trotz dieser Verfahrensweise bleibt die Mk.Br. Meßordnung völlig im Rahmen des von der Br.Nü.KO Gesetzten. Der vom Opfergedanken durchtränkte römische Kanon fällt weg! Die unter dem Sanctus zu betenden Kollekten stammen aus der Br.Nü. Kollektensammlung.[81] Auch die unter dem Agnus vom Priester zu betenden lateinischen Kollekten enthalten nichts, was gegen das Evangelium wäre.[82] Die wiederholten Schrift-

lesungen bezeugen sowohl die Bindung an die Tradition, als auch die Bindung an Gottes Wort.[83] Selbst die Benediktion zur Verlesung des Evangeliums steht nicht im Widerspruch zu den Vorschriften der Br.Nü. KO, denn dort war wenigstens das Confiteor des Priesters am Anfang der Messe beibehalten. Evangeliumssegen und Confiteor aber sind im Sinn beider KOO nichts anderes als ein Rüstakt.[84]

Das Mehr gegenüber der Br.Nü.KO bei Mk.Br. soll lediglich dazu dienen, daß "die leute zu gottes wort und den heiligen hochwirdigen sacramenten zu mehrer andacht gereitzt (werden)."[85] Es steht aber eindeutig auch ein kirchenpolitisches Interesse dahinter, das Interesse an der Einheit der Kirche, wie sie durch äußerliche Zeremonien zum Ausdruck gebracht wird. Die KO erreicht dies hauptsächlich durch Beibehalten einiger mittelalterlicher Gebete - vor der Lesung des Evangeliums, vor der Austeilung des Sakraments, nach der Austeilung und nach dem eigentlichen Dankgebet. Wir meinen gezeigt zu haben, daß die Unterschiede nicht ins Theologische hineinreichen, sondern auf der Ebene der Zucht und Ordnung, der Reizung "zu mehrer andacht", bleiben. Daß hinter dieser "Zucht und Ordnung" kirchenpolitische Motive mitschwingen, wird wohl niemand leugnen. Jedoch zumindest im Hinblick auf die Meßordnung ist der Vorwurf, die Mk.Br.KO sei "romanisierend", der Korrektur bedürftig.[87] Sonst müsste man auch die Br.Nü.KO und die lutherschen Meßordnungen als solche bezeichnen.[88]

Das Tagesamt ohne Kommunikanten

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Br.Nü.KO mit der täglichen ..esse rechnet.[89] Darin folgt ihr die Mk.Br.KO, aber hier wird dies nicht als so selbstverständlich betrachtet. Man unterscheidet zwischen dem Normalfall für die Städte auf der einen Seite und für die kleinen Flecken und Dörfer auf der anderen Seite. In den ersteren erstrebt man eine tägliche Messe, in den letzteren begnügt man sich in der Regel mit der sonntäglichen Messe.[90] Für den Fall, daß eine Messe angesetzt ist, sich aber keine Kommunikanten anmelden, wird eine Ordnung vorgeschrieben, die der Meßordnung bis zur Predigt folgt.[91] Auf die Predigt singt man entweder die deutsche Litanei, oder das Vaterunser, oder "Mitten wir im Leben sind", oder "Es wollt uns Gott gnädig sein". Darauf wird der Gottesdienst mit dem Da pacem (deutsch), der Kollekte

"pro pace" und den gewöhnlichen Segen beschlossen.[92]

Diese Ordnung unterscheidet sich von der vorgeschriebenen Form der Br.Nü. KO.[93] Letztere bietet eine Art Motto an. Diesen Vorschlag folgt die Mk.Br.KO nicht, weil sie außer diesem sogenannt ohne Kommunikanten in den größeren Kirchen die gewöhnliche Messe gesungen haben will.[94] Dieser Unterschied ist aber nicht grundsätzlicher, theologischer Art, sondern zeigt wiederum die Tendenz der Mk.Br.KO, unnötige Änderungen zu vermeiden und größere Zucht und Ordnung im gottesdienstlichen Leben anzustreben. So bewahrte man auch die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche, was für Joachim II. kirchenpolitisch wichtig war.

Die Kollektenansagung

Diese ist einfach aus der Br.Nü.KO als corpus übernommen. Nur die deutsche Litanei wird hinzugefügt, die auffälligerweise in der Br.Nü.KO keine Erwähnung findet.[97] Die beiden Litaneikollekten gleichen der ersten und zweiten der Säch. KO von 1540.[98]

Die Ordnung bei den Kranken

Während dieser Abschnitt in der Br.Nü.KO sehr kurz gehalten ist, findet er in der Mk.Br.KO eine sehr ausführliche Behandlung,[98a] der beste Beweis für das echte seelsorgerliche und nicht bloß kirchenpolitische Anliegen der KO, das sich besonders schön in dem folgenden Zitat ausspricht:

> "Wenn nu die pfarherrn, caplan oder verordnete kirchendiener die kranken besuchen, sollen sie die oder die iren nicht mit stürrigem gemüte, wie etliche, so sie etwas mangel sehen, zu thun pflegen, anfaren und erschrecken, denn da ist nicht die zeit des schreckens, sondern tröstens. Aber gleichwol, so mangel verhanden, darum sich zu reden gebüret, sollen sie sich solchs mit gelindigkeit aus lieb und wolmeinung herflissend anzeigen und mit sanftmut strafen, und wiewol sich gebüret, den kranken die grösse der sunde zu erinnern, damit sie destermehr die gnad begeren, so ist doch das furnemste, das man sie im glauben sterke und tröste, damit sie nicht in verzweiflung von hinnen scheiden."[99]

Eine Eigentümlichkeit der Mk.Br. Ordnung für die Kranken ist die Vor-

schrift, die Elemente in der Kirche am Altar (wenn außerhalb der Messe, mindestens im Beisein einiger Gemeindeglieder) zu konsekrieren und sie denn mit Glocken und Lampe zum Kranken zu tragen.[100] Man beachte wohl, daß hier keine Aufbewahrung des Sakramentes erstrebt wird, sondern nur die Konsekration in der Kirche statt in den Häusern. Es wird für diese Praxis keine Erklärung gegeben. Der Zusammenhang aber zeigt, daß man grundsätzlich auch die Kommunion in der Kirche wünscht. Das Abendmahl ist also richtig als Gemeinschaftsmahl verstanden. Den Leuten aber, die aus Gebrechlichkeitsgründen die Kommunion nicht in der Kirche empfangen konnten, wollte man das Abendmahl nicht unmöglich machen. Um dennoch den Gemeinschaftscharakter des Abendmahls zum Ausdruck zu bringen, sollte wenigstens die Konsekration in der Kirche, wenn möglich im normalen Gottesdienst, vollzogen werden. Doch machte man kein Gesetz daraus, sondern bemerkt, daß das Konsekrieren auch in den Häusern stattfinden dürfe, wenn die Zustände so seien, daß Mißbräuche leicht einreißen könnten.[101]

Die Br.Nü.KO kennt diese ganze Praxis nicht, sondern rechnet eindeutig mit der Konsekration in den Häusern.[102] Sie spricht auch ausdrücklich gegen das Herumtragen des Sakraments.[103] Sie ist der Meinung, daß man zu jeder Zeit einfach durch die Einsetzungsworte konsekrieren kann und es deshalb nicht nötig sei, das Sakrament aufzubewahren.[104] Aber alle diese Argumente treffen die Mk.Br.KO nicht. Auch sie weiß, daß es nicht "nötig" ist, das Sakrament aufzubewahren. Es geht auch ohne Aufbewahrung. Aber hat es nicht einen guten seelsorgerlichen Sinn, wenn man versucht, die vielen, einzelnen, privaten Feiern des Abendmahls zu vermeiden und stattdessen eine Gemeindefeier zu halten, an der auch der Kranke zu Hause teilnehmen kann, wenn ihm die konsekrierten Elemente gebracht werden? Daß diese Praxis etwas für sich hat, bezeugt schon die alte Kirche. Luthers Einwand, daß das Umtragen des Kelches eine "Neuerung" wäre,[105] bezieht sich auf Sakramentsprozessionen zum Zweck der Reverenzerweisung, nicht der Kommunion. Er selbst hat sich einmal so geäußert: "...ich laß es bleyben, das man das sacrament fur die krancken ynn monstranzen behalte..."[105a] Auch in diesem Punkt darf man die Mk.Br.KO nicht als "romanisierend" bezeichnen,[105] jedenfalls nicht, wenn die Bezeichnung abwertend gemeint ist.[106] In der Mk.Br.KO treffen in der Ordnung für die Krankenkommunion zwei Anliegen zusammen. Einmal versucht man so nahe wie möglich an der

römischen Praxis zu bleiben, zum andern kommt ein seelsorgerlicher Gesichtspunkt zum Ausdruck: man will die Sakramente in der Gemeinde konsekrieren, bevor sie zu den Kranken getragen werden.

Die Mk.Br.KO geht theologisch in der Sache der Krankenkommunion nicht über die Br.Nü. hinaus. Wohl fällt hier eine bestimmte praktische Entscheidung anders aus, aber das ändert an dem Fundament nichts.

Die Trauordnung

Die Br.Nü.KO bringt eine eigenartige "Überarbeitung" der Trauordnung in Luthers Traubüchlein. Diese Br.Nü. Trauordnung[107] lag dann den später enstehenden Kirchenordnungen als ein neuer, selbständiger Typus neben dem Traubüchlein Luthers vor. Bei der Übernahme ist dieser Typus nicht immer rein erhalten geblieben, wie wir noch sehen werden, jedoch gibt es einige Kirchenordnungen, die diese Br.Nü. Trauordnung beinahe wörtlich übernommen haben. Zu dieser Gruppe gehört auch die Mk.Br.KO.[108]

In der Mk.Br.KO geht der eigentlichen Trauordnung ein Abschnitt voraus, der kurz verschiedene Probleme bezüglich des Ehestandes klärt. Eigentliche Predigten über den Ehestand als Gottes Einsetzung werden empfohlen. Die Priesterehe darf nicht verboten (noch geboten!) werden. Die kanonisch verbotenen Grade sollen vorläufig noch bestehen bleiben. Nur die biblischen Gründe dürfen für eine Scheidung der Ehe Geltung beanspruchen. Aus anderen als biblischen Gründen und damit unrechtmäßig geschiedene Leute sollen, wenn sie sich nicht wieder versöhnen, des Landes verwiesen werden.[109] Daß die Mk.Br.KO diesen Abschnitt der Trauordnung vorausschickt, bezeugt wiederum ihr Streben nach größerer Zucht und Ordnung. Es wird hier nicht alles einfach dem privaten Urteil des Seelsorgers oder des Visitators anheimgestellt, sondern es werden einige feste Regelungen erlassen.

Was die Trauordnung selbst anlangt, weicht die Mk.Br. Fassung, von geringfügigen Änderungen abgesehen, nur an zwei Stellen von der Br.Nü. Form ab. Beim Gelöbnis der Treue hieß es in der Br.Nü.KO: "Ich N. nime dich N. mir zu einem Ehelichen Gemahel und gelobe dir mein trew."[110] Hier fügt die Mk.Br. Fassung nach "Ich N." noch "..in gegenwertigkeit dieser christlichen versamlung, nim...", und nach "mein trew" "...in allem zu erzeigen, dich auch nicht zu verlassen oder von dir zu schei-

den, der tod scheide uns denn"[111] hinzu.

Ohne Frage sind diese Hinzufügungen eine wertvolle Explikation dessen, was in dem Br.Nü. Gelöbnis gesagt werden ist. Sie schärfen dem Ehepaar nur ein, daß das Gelöbnis öffentlich zu halten ist und ferner, daß das Gelöbnis bis zum Tod Verbindlichkeit hat.

Noch an einer zweiten Stelle bringt die Mk.Br.KO eine Erweiterung. Nach der Bestätigung dieses Gelöbnisses durch den Pfarrer segnet dieser das Ehepaar mit den Worten aus Gen. 1:28: "Wachset und mehret euch und erfullet die erden."[112] Dadurch wird das Ehepaar daran erinnert, daß die Kinder aus dieser Ehe nicht als eine Selbstverständlichkeit anzusehen sind, sondern daß sie, wie die Ehe selbst, ein Segen Gottes sind. Es ist auffallend, daß diese Bibelstelle in der Trauordnung Luthers und in der der Br.Nü.KO lediglich innerhalb des Lesungskomplexes erscheint.

Nach der Trauordnung wird die Vorschrift hinsichtlich der Führung von Kirchenbüchern aus der Br.Nü.KO wiederholt.[113]

Vielleicht der bedeutenste Unterschied zwischen den beiden Traubestimmungen ist das Formular für den Kirchgang des Brautpaares an Tag nach der Hochzeit, das die Mk.Br.KO nach der eigentlichen Trauordnung folgen läßt.

Luther hat bekanntlich nur einen Akt, der aber in zwei Handlungen geteilt wird: die rechtliche Kopulation vor der Kirchentür und unmittelbar anschließend die kirchliche Segnung vor dem Altar.[114] Diese doppelte Handlung ist in der Br.Nü.KO zu einer einzigen verschmolzen.[115] Wo aber wurde diese Handlung vollzogen - vor der Kirchentür oder vor dem Altar? Der Altar wird nicht erwähnt. Die Rubrik sagt nur: "Wenn sie nun für die Kirchen kommen, Soll der Priester..."[116] Und weiter unten: "Und ob sich zu trüge, Das in den Stetten und grossen Flecken, auff einen tag souil Eeleut für die Kirchen kömen, und sich einzulayten begern würden, Mog ein Pfarherr..."[117] Daraus könnte man vielleicht schließen, daß die ganze Handlung vor der Kirchentür vollzogen wurde. Aber dies ist doch nicht sehr wahrscheinlich, denn "für die Kirchen kömen" könnte soviel bedeuten wie "vor die Gemeinde kommen".[117a] In jedem Fall hat man jedoch nicht mehr zwischen rechtlicher Ehe-

schließung und kirchlicher Segnung liturgisch unterschieden, obgleich sie sachlich noch als getrennt verstanden waren.[117b)]

Den Unterschied zwischen rechtlicher Eheschließung und kirchlicher Segnung hat die Mk.Br.KO nun wieder auch liturgisch zum Ausdruck bringen wollen. Aber sie tat das doch ganz anders als Luther. Luther hat das Zusammengeben für sich allein genommen und dann das Vertrauen und Einleiten zusammengebunden. Die Br.Nü.KO hat alle drei Phasen vereinigt. Dieses Verfahren ist von der Mk.Br.KO übernommen worden, doch mit einem erheblichen Unterschied. Die Handlung wird nicht mehr "Einleiten von Eheleuten" genannt, wie in der Br.Nü.KO,[118)] sondern sie trägt jetzt die Überschrift: "Wenn sie denn zu der treu komen."[119)] Das Zentralanliegen dieser Handlung ist nicht mehr die Segnung, sondern das Geloben der Treue, d.h. das Vertrauen und Zusammensprechen. Im Gegensatz zu Luther, der das Zusammensprechen für sich allein genommen hat, bindet die Mk.Br.KO das Zusammensprechen an das Vertrauen. Im Gegensatz zu der Br.Nü.KO drängt die Mk.Br.KO deren Anliegen, die ganze Handlung hauptsächlich als Segnung zu verstehen, durch Betonung der Trauung zurück. Erst am nächsten Tag, bei dem eigentlichen "Kirchgang" (auch "Einleitung", "Benediction" oder "Einsegnung" genannt) kommt die kirchliche Segnung zur vollen Entfaltung.[119a)] Mit der Zweiteilung der Trauhandlung steht die Mk.Br.KO mehr in der mittelalterlichen Tradition als in der von Br.Nü., mit der stärkeren Betonung dessen, daß das Ja zur Konsensus-Frage von Gott gegebene Pflichtung in sich einschließt, mehr in den Spuren von Br.Nü.

Wägt man Vor- und Nachteile der drei verglichenen Ordnungen ab, so zeigt sich u.E.:

1) Luthers Ordnung steht in der Gefahr, die Ehe verweltlichen und entkirchlichen zu lassen.
2) Die Br.Nü.KO steht in der Gefahr, die Ehe entweltlichen und verkirchlichen zu lassen.
3) Die Mk.Br.KO steht in der Gefahr, Verwirrung zu stiften, denn sie bringt einerseits eine Segnung schon in der ersten Handlung, obgleich hier das Gelöbnis der Treue im Mittelpunkt steht, und andererseits bringt sie ein Zusammengeben in der zweiten Handlung,[121)] obgleich das eigentliche Zusammengeben schon in der ersten Handlung vollzogen worden ist.

Wir sahen bereits, daß die Unterschiede zwischen Luthers Traubüchlein und der Trauordnung der Br.Nü.KO liturgischer und nicht theologischer Art sind.[122] Wenn die Mk.Br.KO den Kirchgang am Tag nach der Hochzeit beibehalten hat, ist dies nicht als theologisches Unterscheidungsmerkmal gegenüber den vorgenannten Ordnungen anzusehen, sondern in - vielleicht allzu großer - Liebe zur überkommenen Praxis begründet.[123] Auch hier spielt die Kirchenpolitik eine Rolle. Man will die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche bewahren.

Ordnung für das Begräbnis

Wenn die Mk.Br.KO überhaupt romanisierende Tendenzen hätte, dann würden sie sicher in der Begräbnisordnung zum Ausdruck kommen. Wir wenden uns dieser Ordnung zu und fragen, ob die Grundsätze der Br.Nü.KO noch gelten oder ob man ins Römische zurückgefallen ist.

Die Br.Nü.KO hat scharf mit den römischen Irrlehren vom Fegfeuer und von der Totenmesse gebrochen.[124] Hinter diese Einsicht geht die Mk. Br.KO nicht zurück. Vielmehr lehnt sie eine Kommunion im Zusammenhang mit dem Begräbnis ausdrücklich ab, da die Gefahr bestehe, daß diese wieder zu einer Seelenmesse umgedeutet wird.[125] Auch die Anrufung der Heiligen wird verworfen.[126] Man hat allerdings das Vorantragen eines Kreuzes beibehalten. Die Br.Nü.KO dagegen hat das "mit den Creutzen geen" als eine unnötige und kindische Zeremonie abgeschafft und wollte es "diese zeyt" nicht wieder aufgerichtet haben.[127] Damit ist es nicht aus theologischen Gründen abgelehnt. Es wird nur als unnötig und kindisch empfunden. Wenn die Mk.Br. Ordnung beim Begräbnis mit dem Vortragen des Kreuzes rechnet, bedeutet das nicht, daß sie es für absolut nötig hält, ebensowenig aber, daß es absolut unnötig wäre. Es kann schon einem guten Zweck dienen; denn bekennt es nicht vor der Welt, daß der Gestorbene ein Christ war und daß diese Beerdigung eine christliche Beerdigung ist? Es braucht nicht Kinderei zu sein. Aus ähnlichen Gründen verbietet Mk.Br. auch nicht, das "licht mit zu tragen", sondern bestimmt: "do solchs in ubung were mag es mit mass auch bleiben." So bewahrt die Mk.Br.KO durch äußerliche Zeremonien die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche.

Die Mk.Br. Ordnung für das Begräbnis unterscheidet sich von der entsprechenden Ordnung in der Br.Nü.KO dadurch, daß ein Gottesdienst in der Kirche erst nach der Beerdigung stattfindet. Er besteht aus Ge-

sang, Schriftlesungen und einem Gebet, das aus der Säch.KO von 1540 übernommen ist.[128] Es wird aber keine Messe gehalten, nicht weil dies grundsätzlich falsch wäre, sondern weil die Möglichkeit des Mißverständnisses bestünde.[129] Wäre die KO nur politischen Interessen gefolgt, hätte sie sich auf die evangelische Freiheit berufen können. Sie verzichtet aber auf diese Freiheit und begründet den Verzicht auf die Totenmesse nur mit einer wirklich echten seelsorgerlichen Entscheidung.

Auch das Begräbnisritual der Mk.Br.KO darf also nicht als romanisierend bezeichnet werden. Es kennt nicht einmal eine Begräbnisformel, eine Einsegnung des Toten, oder ein "requiescat in pace", somit kein Gebet für die Toten, das selbst Luther noch erlaubt hätte.[131] Die Mk. Br.KO bleibt ganz im Rahmen der Theologie der Br.Nü.KO, wenn sie auch oft deren liturgische Formen sprengt.

Von der Berufung und Ordination

In der Br.Nü.KO ist eine entsprechende Überschrift nicht enthalten. Nur im Schlußabschnitt finden sich neben einer Aufzählung der Kirchlichen Feiertage auch einige Gedanken über die Pflichten der Amtsträger.[132] Mk.Br. dagegen widmet dem Thema Amt und Ordination eine breite Behandlung und hebt die Ausführungen durch den exakten Titel "Von berufung und ordination der kirchendiener, auch bischöflicher autorithet und jurisdiction"[135] hervor. Vier verschiedene Gegenstände werden also behandelt: 1) Berufung der Kirchendiener, 2) Ordination der Kirchendiener, 3) bischöfliche Autorität, 4) bischöfliche Jurisdiktion. Wenn die Br.Nü.KO nur von der Berufung der Kirchendiener ausdrücklich spricht und auch das nur am Rande, bedeutet dies nicht, daß diese Kirchenordnung das geistliche Amt als solches verachtet hätte,[136] sondern nur, daß sich eine liturgische Ausformung der Amtsübertragung noch nicht entwickelt hatte.

Aus der Mk.Br.KO ist über das geistliche Amt und die Berufung ins Amt folgendes zu entnehmen:

1) Der Berufung geht eine Examination hinsichtlich der Lehre und des Wandels des zu Berufenden durch die Superintendenten (!) – nicht die Bischöfe[136a] voraus.

2) Danach folgt die Vokation, Presentation (oder Beleihung) und Bestellung des zu Berufenden durch "adel, stad oder gemeine".[137]
3) Bevor der Berufene sein Amt ausüben kann, muß er "gebürlicher weise ordinationem empfahen".[138]
4) Bei der Ordination (durch den Bischof "mit behaltung der substancialien und sonst guten christlichen leidlichen ceremonien" soll dem Ordinanden "befohlen werden, das heilig evangelium zu predigen und die hochwirdigen sacramenta nach Christi einsetzung zu reichen und auszuteilen".[139]
5) Der ins Amt Berufene soll dieses treu ausüben, fleißig in der Hl. Schrift studieren und öffentliches Ärgernis vermeiden.
6) Die Gemeinde soll die Amtsträger "von gottes wegen in ehren halten".[140]

Wenn man diese Beschreibung des geistlichen Amtes mit den Ausführungen in der Br.Nü.KO vergleicht,[141] fallen zwei Tatsachen besonders au Mk.Br. enthält die ausdrückliche Vorschrift einer formalen Ordination Dagegen wird hier nicht gesagt, daß es eigentlich Gott ist, der ins Amt beruft. Es scheint sich hier um erhebliche Unterschiede zwischen beiden KOO zu handeln. Wenn man jedoch genauer zusieht, zeigt sich au der einen Seite, daß auch Br.Nü. wenigstens den Ansatz zu einer formalen Ordination hat,[142] auf der anderen Seite aber, daß Mk.Br. in de Amtsträgern nicht etwa nur Angestellte der Gemeinde sieht, sondern durchaus weiß, daß sie Gottes und Christi Diener sind. Letzteres wird hier nur nicht eigens erwähnt, vermutlich, weil es schon früher hinreichend bezeugt ist. In dem Abschnitt "Von der christlichen beicht" treffen wir auf Formulierungen wie: "...der priester da sitzt nicht a eines menschen stett, sondern an der statt Christi..." oder "...mund des priesters, der ein diener ist Christi..." oder "...das Christus die schlüssel des himels hat seiner kirchen zu gut den dienern der kirchen, welche Paulus austeilet, der geheimnis Christi nennet, aus sonderlichen gnaden befolhen..."[143] Es besteht kein Zweifel darüber, daß auch die Mk.Br.KO das Amt als ein von Christus befohlenes Amt verstanden hat.[144]

Ein Gegensatz zur Br.Nü.KO liegt allerdings darin, daß die Mk.Br.KO das oberhirtliche bischöfliche Amt beibehalten will und diesem die Ordination zuweist. Br.Nü. kennt dieses Amt nicht, weil seine Funk-

tionen einfach der Obrigkeit zugefallen sind.[144a] Mk.Br. macht aus dem Bischofsamt aber keine Institution de iure divino, sondern sagt ganz im Sinne Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften:[145] "Weil aber gleichwol die christliche kirche, als Sanct Jeronymus zeugt, spaltung zu verhüten, vor gut angesehen, das unter den priestern einer erwelet und erhöhet zu der superattendenz und ein bischof sein solt, dem die ordination sonderlich vorbehalten und diese ordnung der kirchen fast nutzbar, damit nicht ein jeder seins gefallens sich eins solchen grossen werks unterwinde ..."[146]

Die bischöflichen Funktionen ("autorithet") und die bischöfliche Jurisdiktion, wie die Mk.Br.KO sie versteht, lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

1) Ausrichtung des ministerium verbi in Predigt und Seelsorge.[147]
2) Feststellung und Verwerfung der Irrlehre.[147]
3) Ordination derer, die das ministerium verbi ausüben sollen.[148]
4) Examination und Konfirmation derer, die im christlichen Glauben und Leben unterrichtet worden sind.[149]
5) Handhabung der Jurisdiktion:
   a) über die Priesterschaft,
   b) in Ehesachen,
   c) in "anderen" Sachen.[150]

Das Schwergewicht liegt ohne Frage in dem Wächteramt des Bischofs über die reine Evangeliumsverkündigung. Leider ist in der Kirchenordnung das Ordinationsformular nicht mitgeteilt. Es wird nur gesagt, daß der Bischof "...in der ordination die ordinanden mit ungebürlicher bürden, als vorbietung des ehestands...auch sonst andern beschwerungen nicht beladen" soll und daß die Worte: "accipe potestatem legendi epistolam vel evangelium pro vivis et defunctis etc." und: "accipe potestatem offerendi sacrificium pro vivis et defunctis", zu unterbleiben haben. Stattdessen "sol inen (den Ordinanden) befohlen werden, das heilig evangelium zu predigen und die hochwirdigen sacramenta nach Christi einsetzung zu reichen und auszuteilen, wie denn solche ordination mit gutem rath und fleis allenthalben gebessert werden solle, mit behaltung der substancialien und sonst guten christlichen leidlichen ceremonien."[151] Demnach scheint das römische Formular der Priesterweihe vorausgesetzt zu sein, das der Bischof lediglich in den obengenannten

Punkten revidieren muß. Ob bei der Ordination noch eine besondere Lehrverpflichtung stattfand, die mehr enthielt als das allgemeine "das heilig evangelium zu predigen und die hochwirdigen sacramenta nach Christi einsetzung zu reichen und auszuteilen", ist daraus nicht zu ersehen. Allerdings läßt sich einiges aus der Genehmigung der KO durch den Bischof von Brandenburg, Matthias von Jagow, die der Mk.Br. KO beigegeben ist, entnehmen. Er sagt: "...als wir denn hiemit genzlich darin verwilligen und solche ordnung annemen mit ganz veterlicher vermanung und begir an alle pfarherrn und kirchendienern; und sonst meniglich geistlichs und weltlichs stands unserer seelsorg zugethan, die wollen diese heilsame leer und gute ordenung nicht verachten, sondern der gehorsamlich folge leisten..."[152] Diese Worte zeigen, daß der Bischof seine Aufsicht über die reine Evangeliumsverkündigung streng nach den Bestimmungen der Mk.Br.KO durchzuführen gewillt ist. Lehre und Verhalten der Amtsträger werden also durch die Kirchenordnung normiert. Genau das war auch die Regelung im Br.Nü. Gebiet:

> "Darzu auch, das die gemalten Pfarherr Prediger und Kirchen diener, auch die andern unterthanen, in dem predig ampt, den eusserlichen ordnungen Ceremonien unnd Kirchen gepreuchen, unnd was dem allem anhangen mag, sich selbs, one wissen bewilligen und zulassen der Oberkeyt, aynich newerung enderung oder unschicklicheyt, zuuor wider Gottes wort oder demselben ungemeß, nicht fürnemen, oder des andern zuthun gestatten, Sunder sich zu allen taylen, diser Visitation ordnung, souil die einem yeden tayl verpindet, gemeß halten, und der getrewlich geleben unnd nachkummen wöllen..."[153]

Nur daß hier die Obrigkeit den Bischof ersetzt![154]

In beiden KOO wird der Zusammengehörigkeit von Kirchenrecht und Bekenntnis[155] Rechnung getragen. Beide KOO haben, ob sie nun die Aufsicht über ihre Durchsetzung an einen Bischof oder an die Obrigkeit binden, letztlich das gleiche Ziel, nämlich der Durchsetzung des Bekenntnisses die Wege so gut wie möglich zu ebnen. Die Obrigkeit sowohl, als auch das geistliche Amt sind nur "Mittel" dafür, freilich von Gott gesetzte Mittel.[155a]

Was das Ordinationsverständnis der Mk.Br.KO betrifft, ist die Frage, ob es sich mit Luther bzw. dem Ansatz in der Br.Nü.KO, die beide in der Ordination eine öffentliche Bekundung für die durch die wahre Kirche vollzogene Berufung sehen,[156] deckt, oder ob hier auch der

Segnungscharakter dieser Handlung herausgestellt wird,[157] mangels eines eigentlichen Rituals überaus schwer zu beantworten. Ausdrücklich wird nur die Notwendigkeit der Ordination geltendgemacht.[158] Diese Notwendigkeit wird jedoch nicht spezifisch aus einem erst in der formalen Ordination verliehenen Amtscharisma abgeleitet. Auf das Warum der Ordination wird keine Antwort gegeben. Nur in der Formalität der Ordinationshandlung wird die Br.Nü.KO übertroffen.

Was ergibt sich aus diesem Vergleich der Bestimmungen über Amt und Berufung in den beiden Ordnungen? Wir haben festgestellt daß:

1) das Amtsverständnis in beiden KOO gleich ist;
2) trotz des Unterschieds in der tatsächlichen Kirchenleitung (Obrigkeit oder Bischof) in beiden KOO das Kirchenrecht vom kirchlichen Bekenntnis her verstanden wird;
3) einen Ordinationsritus nur Mk.Br. kennt.

Wenn Mk.Br. an der formalen Ordination und der bischöflichen Verfassung der Kirche festgehalten hat, war es sicher auch die lange kirchliche Tradition, die die beiden Praktiken den Verfassern der Mk.Br.KO sehr sympathisch machte; aber es ist nicht zu verkennen, daß die Verfasser diese Traditionen nicht unbesehen übernommen haben, sondern daß sie sie auch für "gut" und "nutzbar"[159] hielten. Aus dem seelsorgerlichen Interesse an dem "bene esse" der Kirche war es "gut" und "nutzbar", einen Bischof zu haben, der für die Ordination von Kirchendienern sorgte. Und ebenso war es aus kirchenpolitischen Interessen gut und nutzbar.

Die kirchlichen Feste

In der Br.Nü.KO wird kommentarlos eine Liste der kirchlichen Feiertage, die begangen werden sollen, vorgelegt. Die Mk.Br.KO dagegen bringt fünf einzelne Abschnitte über die damit zusammenhängenden Probleme, jeden mit einer eigenen Überschrift versehen.[160] Diese Ausführlichkeit ist dadurch veranlaßt, daß hier einige Gewohnheiten und Zeremonien beibehalten sind, die in der Br.Nü.KO entweder wegfallen oder zumindest keine Erwähnung finden. Diese einer evangelischen Erklärung bedürftigen Fragen sind:

1) Märtyrergedächtnis
2) Bettage
3) Totengedächtnis
4) Fasten
5) Spectacula

Von bestimmten Tagen, durch die Märtyrer oder Heilige geehrt wurden, sagt die Br.Nü.KO nichts. Wohl aber gibt sie den Ansatz zu solchen evangelischen Heiligentagen, denn sie läßt nicht nur die Aposteltage als selbständige Feiertage stehen, sondern sagt im Artikel über das christliche Gebet:

"Sie sollen sich aber fleyssen, das sie die leut von anrüffung der heyligen, mit solcher beschaydenheyt weysen, das die rechten heyligen dardurch nicht verachtet oder veruneert werden, Dann es ist ein grosser unterschied zwischen anrüffen und eeren, das ist aber die rechte eer der heyligen, Wann man Gott lobt der jn solche gnad geben, und die heyligen darumb, das sie derselbigen gnad wol gebraucht haben, unnd wirdt dardurch gesterckt im glauben, das man hofft Gott werde gegen uns auch also gnedig sein, unnd angezündt im fürsetz das man ernstlich anfahet jrem Exempel nach zufolgenn, also hat die Christenlich Kirch die heyligen im anfang geeret aber nicht angerüfft."[161)]

Damit ist die Möglichkeit evangelischer Heiligentage gegeben.

Diesem Grundsatz ähnlich ist die Begründung der Mk.Br.KO für Einführung der folgenden Heiligentage: Stephans-, Magdalenen-, Laurentius-, Martins- und Katharinentag:[162)]

"Die feste mit dem gedechtnis...etlicher heiligen merterer, so in unsern landen bisher feirlich gewesen, wie hernachher namhaftig erzelt, sollen bleiben, denn indem furnemlich der heilige aller heiligen geehret und gepreiset wird und ist eine erinnerung solcher güttlichen gnaden dankbar zu sein, das er seinen lieben heiligen verlihen, das sie im starken glauben bis an das ende bestendiglich, zum teil in der marter verharret und darneben sie mit vielen christlichen tugenden begabet, und derhalben zu bitten, uns gleiche gnade zu verleihen."[163)]

Im Grunde hat die Mk.Br.KO durch die Festlegung bestimmter Heiligentage nur das sachgemäß praktiziert, was die Br.Nü.KO als Programm gegeben hat.

Das gleiche ist im Falle der Festlegung bestimmter Bettage geschehen. Die Br.Nü.KO hat zum Gebet gesagt: "Und zu sollichem gemainen gebet, soll man das volck fleyssig vermanen in predigen, Mit anzaygung wie

mechtig vor Gott das einhellig gebet der glaubigen sey, damit sie darauff nercken, unnd in jren hertzen auch also betten, und Amen darzu sagen.[164] Jedoch wird ein bestimmter Bettag weder im Jahr noch in der Woche festgelegt.

Dagegen folgt die Mk.Br.KO einer alten Tradition und sagt: "Als auch hergekomen, das am tage Marci und die drei folgende tage nach dem sontage Vocem Jocunditatis und an etlichen sonderlichen ortern, auf ander mehr gezeiten, gemeine gebet fur der kirchen und anderer notturft gehalten, so denn der heilig Sant Paul 1 Timot. 2. getreulich vermanet, für die öbrigkeit und sonst fleissig zu bitten..."[165] Und weiter: "Uber das wollen wir auch, das in stedten und dörfern ein tag in der wochen, wenn das volk darzu sich am bequemsten jedes orts versamlen möge, die deutsche litanei mit fleis gehalten, und fur gemeine und furfallende notturft gott ernstlich angerufen..."[166]

Von einem Totengedächtnistag weiß die Br.Nü.KO nichts. Dagegen läßt die Mk.Br.KO sich gefallen, "...das jerlich ein sonderlich amt und darbei ein predig von den verstorbenen und de mortalitate et resurrectione mortuorum geschehe in stiften und pfarren, die animarum, und am freitage im quartel reminiscere und trinitatis..."[167] Neben Allerseelen werden also noch zwei weitere Tage genannt. Diese Feiern sollen aber "...for kein begengnis der verstorbenen, sondern den lebendigen zu gute geachtet werden."[168] Damit ist der evangelische Sinn dieser Tage gesichert. Sie sollen der Seelsorge an den Lebendigen dienen.

Ein Fasten kennt die Br.Nü.KO nicht. Sie lehnt es vielmehr ab: "Die dritte ordenung sind gemacht, damit gnade zuerwerben für unsere sunder, als gesetzte fasten, Am freytag nicht fleisch essen...Solche meinung ist widder Gott, Darumb mag man auch solche gebot fallen lassen, Denn Paulus heisset es teuffels lere, solche ordenung der meinung halten, odder foddern, das damit gnade erworben werde, odder das sie von nöten sind, gnade von Gott zuerlangen."[169]

Im Gegensatz dazu will die Mk.Br.KO ein evangelisches Fasten einführen. Dieses soll "...dem gemeinen nutz bequem, doch das die gewissen fur gott dadurch nicht gefangen werden."[170] Daß durch dieses Fasten keine Gnade vor Gott verdient oder erworben werden könne, wird wiederholt betont.

Das Fasten wird für den Freitag und Sonnabend und für die Quadragesimalzeit angesetzt. Man soll sich während dieser Zeit des Fleischgenusses enthalten. Niemand soll jedoch daraus eine Gewissensfrage machen. Deshalb wird das Fasten nicht von der Kirche, sondern von der Obrigkeit geboten. Als christliche Obrigkeit hält sie es für ihre Pflicht, das Volk durch Zucht des Leibes für das Evangelium offenzuhalten. Dazu dient das Gebot des Fastens, welches von der Obrigkeit aber in Liebe und Mildheit durchgesetzt wird. Das Volk andererseits leistet diesem Befehl Folge, nicht um Gnade vor Gott zu verdienen, nicht aus Gewissensnot, sondern aus Gehorsamspflicht der Obrigkeit gegenüber und um des Evangeliums willen.

Hier haben wir aus der Reformationszeit ein Musterbeispiel für die Möglichkeit, daß die beiden Regimente wohl getrennt und unvermischt, aber doch mit- und füreinander wirken können. Luther, Melanchthon und Jonas haben in ihren Begutachtungen der KO keine Bedenken gegen solch ein Fasten erhoben.[171] Es ist durchaus im Sinne einer christlichen, aber doch politischen Zuchtmaßnahme zu verstehen; nicht anders, als wenn die Obrigkeit ein nationales Erntedankfest proklamieren und für diesen Tag allen Geschäftsverkehr verbieten würde.[172]

Zuletzt kommen wir auf die spectacula zu sprechen. Die Br.Nü.KO erwähnt sie nicht, aber umgreift sie höchstwahrscheinlich mit dem Urteil "andere unnöttige und kindische Ceremonien".[173] Luther tut dasselbe in seiner Deutschen Messe, wenn er "das hunger tuch, palmen schiessen, bilde decken und was des gauckel werks mehr ist" abgeschafft haben will.[174] Dagegen läßt die Mk.Br.KO die vielen Zeremonien der Karwoche, des Himmelfahrts- und Pfingstfestes meist bestehen, und zwar mit der Begründung "...solche spectakel gute erinnerung sein der jugend und den unverstendigen." Doch sollen "...die prediger die jugend unterrichten, was solche ceremonien bedeuten, denn on das weren sie wenig nütz, und sonderlich auch anzeigen, das man dadurch fur gott nicht frum oder gerecht werde oder durch solche eusserliche ding vergebung der sunden oder die seligkeit erlange..."[175]

Es wird hier wiederum eine seelsorgerliche Entscheidung getroffen (die sicher auch kirchenpolitische Konsequenzen haben könnte). Man ist der Meinung, daß die betreffenden Zeremonien nicht so unnütz sind, wie Luther und die Verfasser der Br.Nü.KO gemeint haben. Genau wie Luther die lateinische Sprache "um der Jugend willen" beibehalten

wollte, so will man auch hier viele Zeremonien deshalb bleiben lassen. Man bewahrte darüber hinaus dadurch die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche.

Doch ist die Mk.Br.KO mit Luther und der Br.Nü.KO darin einig, daß die vielen Weihezeremonien wegfallen sollen:

"Das wasser- und salzweihen, samt dem sontaglichen sprengen, dergleichen kreuter, lichter und anders zu weihen, sol vorbleiben, denn es keinen göttlichen befelch hat und zu grossen misbrauch und zauberei geraten..."[176]

Ein ähnliches Urteil fällt Luther in seiner Formula Missae, wenn er auf das Weihen von liturgischen Gewändern zu sprechen kommt:

"Sed nec eas consecrari velim aut benedici, velut sacrum aliquod futurae sint prae aliis vestibus, nisi generali illa benedictione, qua per verbum et orationem omnis bona creatura dei sanctificari docetur, alioqui mera superstitio et impietas est per abominationis pontifices introducta, sicut et alia."[177]

Hier ist nicht jedes Weihen grundsätzlich verboten. Sonst wären selbst unsere Tischgebete unmöglich gemacht. Luther will vielmehr dem magischen Mißverständnis, das in der römischen Lehre von den Sakramentalien liegt, vorbeugen, und darin ist die Mk.Br.KO mit ihm einig.

Während die Br.Nü.KO die hohen Feste nur zwei Tage lang gefeiert haben will, schreibt die Mk.Br.KO die Dreitagefeier vor. Man hat offensichtlich das Gefühl gehabt, daß die Feste und die dazu gehörenden göttlichen Trostworte allzuschnell vorbeigehen. Man möchte länger dabei verweilen. Das alles ist seelsorgerlich bestimmt. Doch war es auch kirchenpolitsch, wenn es den Eindruck erwecken sollte, dass alles beim Alten zu bleiben hätte.

Insgesamt erwähnt die Mk.Br.KO achtzehn Feiertage mehr als die Br.Nü.KO. Dagegen bringt die Br.Nü.KO keinen Feiertag, der nicht auch in der Mk.Br.KO zu finden ist.[177a] Auffälligerweise wird das Fest Corpus Christi mitgenannt ohne irgendeine Erklärung, wie es zu begehen sei. Die anderen KOO, die dieses Fest beibehalten,[178] beeilen sich zu erklären, daß nur eine Kommunion gehalten wird und keine Prozession zum Zwecke der Anbetung. Luthers brieflich mitgeteilte Bedenken[179] beziehen

sich nicht ausdrücklich auf dieses Fest, sondern scheinbar nur auf die Prozession bei der Kranken kommunion. Daraus könnte man entnehmen daß das Fest Corpus Christi ohne Sakramentsprozession vorgesehen wurde obgleich andrerseits fraglich erscheint, daß man auf eine Prozession als solche verzichtet hat, wo doch die sonntäglichen Prozessionen beibehalten wurden.[180] Denkbar wäre für diesen Tag eine Sakramentsprozession in der Kirche mit sogleich anschließender Kommunion. Dies kann allerdings nur vermutet werden.

Erwähnenswert sind nur noch das Trinitäts- und das Allerheiligenfest. Ersteres ist entweder von der Br.Nü.KO oder, was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, von der Säch.KO von 1539 übernommen. Letzteres dagegen findet sich in keiner von diesen beiden, aber doch schon in einer Anzahl früherer und in späteren Ordnungen.[181]

Zusammenfassend ist zu sagen, daß in der Auswahl und Gestaltung der Feiertage dasselbe Prinzip herrschend ist, wie auch sonst in der Mk.Br. KO. Man ist bestrebt, das gemeindliche Leben straffer zu gestalten, nicht aber um des Gesetzes, sondern um des Evangeliums willen, nicht um römisch sondern um katholisch zu sein.

Zusammenfassung

Wir haben die Mk.Br.KO mit der Br.Nü.KO verglichen, die literarische Abhängigkeit konstatiert und die Unterschiede theologisch ausgewertet. Immer wieder kamen wir zu dem gleichen Ergebnis: Die Verfasser der Mk.Br.KO waren weitgehend Traditionalisten, nicht aber kritiklose Humanisten. Das Heil der einzelnen Person lag ihnen sehr am Herzen, und immer wieder stossen wir auf ein seelsorgerliches Interesse. Im Blick auf die Seelsorge hatte eine lange kirchliche Tradition vieles zu lehren; davon haben zwar die Verfasser dieser Ordnung gern gelernt, aber nie, ohne gleichzeitig evangelische Kritik an der Tradition zu üben. Maßgebend für die Richtung dieser Kritik ist die Br.Nü.KO gewesen. Nur selten weicht man entscheidend von ihr ab und dann nicht im direkten theologischen Gegensatz zu ihr, sondern nur, weil man hier einer Möglichkeit nachzugehen versucht, die für die Br.Nü.KO nicht im Blickfeld lag, eine Möglichkeit, die oft mit kirchenpolitischen Motiven zusammenhängt. Es geht um die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche. Die Ordnung als romanisierend (pejorativ gemeint) zu

kennzeichnen, ist einfach irreführend. So kann man nur von einem calvinistischen, "protestantischen" Blickwinkel aus urteilen. Luther, Melanchthon und Jonas waren anderer Meinung. Man darf sagen, daß die Mk.Br.KO eine durchaus legitime Aufnahme der theologisch gesehen echt lutherischen Br.Nü.KO ist.[182] Daß kirchenpolitische Erwägungen nicht außer Acht gelassen werden dürfen (z.B. Joachims Fernbleiben vom Schmalkaldischen Bund und seine freundschaftliche Beziehung zu Karl V.), ist ganz klar; doch ist Joachims Politik nicht zuletzt von seiner theologischen Haltung her zu interpretieren.[183]

E. Die KO für Calenberg-Göttingen, 1542

Im Jahre 1542 erließ Herzogin Elisabeth für das Fürstentum Calenberg--Göttingen eine evangelische KO. Der Verfasser derselben war Antonius Corvinus, der überhaupt für die Einführung der Reformation in diesem Gebiet die führende Gestalt war.[1)] Er schloß sich dabei eng an die Wittenberger Reformatoren an, denen er lebenslang nahestand.[2)] Hauptquellen für seine KO sind die Br.Nü. und Mk.Br.KOO, erstere meistens durch Vermittlung der letzteren. Die Anlehnung an die Mk.Br.KO war sicher dadurch veranlaßt, daß Joachim II. Bruder der Herzogin Elisabeth war und darüber hinaus mit ihr und Philipp von Hessen Mitvormund von Elisabeths 12 jährigem Sohn Erich II. war.[2a)] Elisabeth war von Luthers Lehrer überzeugt und ließ sich gern von dem strengen Lutheraner Corvinus unterrichten.[2b)] Ihr Land war bis zum Tode ihres Gatten Erichs I. römisch, doch hatte Erich Elisabeth nach ihrem Übertritt zum Evangelium ganz freie Hand gelassen, und sie hatte schon bei seinen Lebzeiten die Reformation des Landes vorsichtig vorbereitet.[2c)] Elisabeth war eine selbständige Persönlichkeit und nach dem Tode Erichs I. führte sie die Reformation taktvoll aber auch tatkräftig gegen die Gegenversuche des ihr benachbarten Herzogs Heinrich durch.[2d)] Trotz ihrer reformatorischen Gesinnung war sie, wie ihr Bruder Joachim II., darauf bedacht, in kaiserlichen und königlichen Gnaden zu bleiben und bestimmte, daß die neue KO nur "bis auf ein christlich und frey concilium" Geltung haben sollte.[2e)]

Die KO besteht aus drei Hauptteilen und einem Anhang. Jeder Teil darf als ein selbständiges Buch gelten. Der erste kommt einer evangelisch--lutherischen Dogmatik gleich und ist besonders für die bis dahin katholische Geistlichkeit bestimmt. Dieser Lehrteil steht in verwandt-

schaftlicher Beziehung sowohl zum "Unterricht der Visitatoren" von 1528, als auch zu den Br.Nü. und Mk.Br.KOO. Doch ist Corvinus in der Ausführung eigene Wege gegangen.[3] Der zweite Teil, welcher den Geistlichen die evangelische Kinderlehre ermöglichen sollte, ist der lutherische Katechismus, vermehrt um die schon oben erwähnten von Osiander und Schleupner verfaßten Nürnberger Kinderpredigten.[4] Als dritten Teil bringt Corvinus die Gottesdienstordnungen. Dafür haben neben den Erfurter Kirchenämtern die Mk.Br.KO und die Br.Nü.KO vielfach als Vorlage gedient.[5] Als Anhang des ganzen Werkes ist dann eine Konfirmationsordnung hinzugefügt. Dafür hat besonders die Erfurter Ausgabe der Kasseler KO von 1539 als Vorlage gedient.[7] Diese Calenberg-Göttingensche KO gilt es jetzt zu charakterisieren und mit der Br.Nü.KO zu vergleichen.

Der Lehrteil

Als Grundlage für seine Theologie will Corvinus nur die Schriften des Alten und Neuen Testaments geltenlassen. Er sagt, "das man in den kirchen allein Gotts wort sölle predigen und dem volke unverfelscht furtragen..."[8] Doch "Nicht das wir den conciliis, so Gotts wort gemess, einigen abbruch thun wöllen...sonder das wir dennoch auch der heiligen schrift ihre autoritet, so alle schrift auf erden ubertrit, wollen bleiben lassen...Nu begreift aber Gotts wort bey uns Christen namhaftig das alte und neue testament; denn Gott hat sie beide gegeben, das alte durch Mosen, das ander durch unsern lieben Herrn Jhesus Christum, wie denn im evangelio Joannis am ersten (17) geschrieben stehet. Und alles, was in diesen beiden testamenten beschrieben und begriffen ist, sol und mus fur die gewisse warheit (doch das von beiden unterschiedlich gelert werde), so Gott selbs geredt habe, verstanden und gehalten sein."[9] Damit übernimmt Corvinus das Formalprinzip der Reformation.[10] Doch bleibt er bei diesem nicht stehen, sondern stimmt auch dem Materialprinzip zu, indem er sogleich auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu sprechen kommt.[11] Dann erst folgen Ausführungen über die menschlichen Satzungen, die "neben solcher eer des evangelii in der kirchen zu dulden sein".[12] In alledem stimmt er mit der Br. Nü.KO überein.

Über die Privatbeichte sagt Corvinus: "Wiewol nhu diese beicht iuris divini nicht ist, das ist, von Gott nicht eingesetzt, so wollen wir

sie doch, aber gebessert und vom misbrauch gefeget, bleiben lassen. Und wenn hie jemand spitzig sein und unser fürhaben hirin tadeln wölte, als das seine autoritet nicht von Gott, sonder von den menschen hette, demselbigen geben wir die antwort..."[13] Die Antwort macht dann klar, daß die Beichte um der Absolution willen zu erhalten ist. Doch wird die Frage, ob für jeden Menschen die Privatabsolution eine Heilsnotwendigkeit sei, nicht beantwortet. Corvinus würde die Frage aber wahrscheinlich verneinen müssen, denn ihrem Wesen nach setzt die Privatabsolution die Privatbeichte voraus, die Privatbeichte aber ist ja nicht "iuris divini". Diese Antwort würde mit der der Br.Nü.KO übereinstimmen, denn auch sie verlangte nicht unbedingt die Privatbeichte bzw. Privatabsolution, weder vor dem Abendmahlsempfang, noch überhaupt.[14]

Obgleich Corvinus die Privatabsolution nicht als einen von Christus besonders befohlenen Ritus versteht, sieht er es doch "für nützlich an, das keiner zum sacrament gelassen werde, er hab sich dann zuvor dem priester gezeiget und sein absolution empfangen."[15] Dadurch bezeugt er seinen Willen, die Privatabsolution beizubehalten. Es ist nur fraglich, ob man das Abendmahl als Zwangsmittel zur Privatbeichte benutzen soll.[16] Die Gabe der Privatabsolution ist für sich groß genug, so daß sie, wenn richtig über sie gepredigt wird, der Verbindung mit dem Abendmahl nicht bedürfen wird, um gebraucht zu werden. Umgekehrt wird, wenn nicht richtig über sie gepredigt wird, ihre Verbindung mit dem Abendmahl nicht nur nicht helfen, sie im Gebrauch zu erhalten, sondern es wird auch bald der richtige Gebrauch des Abendmahles verlorengehen.[17] Wahrscheinlich ist Corvinus an dieser Stelle zu sehr darauf bedacht beim alten zu bleiben, als daß er die Gefahr dieser Praxis sehen konnte.

Von der Frage der Privatbeichte geht Corvinus zur Frage des Kirchenbannes über.[17a] Diesen will er im Sinne von Matth. 18 und 1. Kor. 5 erneuern: "wenn das wort ein zeitlang getrieben und in den schwang gebracht ist, das man solche straff und bann widerumb aufrichte und sich der ersten kirchen, wo viel immer möglich, gleichformig mache."[17b] Der Sinn dieses Bannes ist aber bei Corvinus ein anderer, als bei Luther, Veit Dietrich und Butzer.[17c] Für diese war der Bann entweder um der Gemeinde oder um des Gebannten oder um beider Willen da. Dagegen rühmt Corvinus den Bann als Schreck gegen die Sünde. Er schreibt:

"Denn es wirt hiemit auch der schlüsselgewalt, welchen die kirche von Christo Matth. 16 (19) empfangen hat, desto bekanter und den offentlichen lasteren unter den Christen desto statlicher gewheret werden." Mit dieser Begründung verläßt Corvinus den neugewonnenen Boden der Reformation, denn für sie steht der Bann letzten Endes im Dienste des Evangeliums, indem er den Ernst der Sünde und die Notwendigkeit des Evangeliums aufweist, während er für Corvinus, indem er nur von der Sünde abschrecken soll, mehr im Dienste des Gesetzes um des Gesetzes willen steht.[17e] Während Luther und auch Butzer (obwohl letzterer in geringerem Maß) die altkirchliche Bußdisziplin neutestamentlich reinigen, bleibt Corvinus zu sehr der oft fraglichen Praxis der alten Kirche verhaftet.[17f]

Im Artikel über die Taufe bekennt sich Corvinus eindeutig positiv zu Luthers Lehre vom Kinderglauben. Er schreibt: "...weil Christus selbs sagt, der kinder seye das himelreich, so wollen wir ihnen auch die taufe, durch welche sie zu gnaden aufgenomen und in das reich Christi gesetzt und gezelet werden, keinsweges abschlagen. Belangend den glauben, durch welchen die göttlichen verheissungen ergriffen werden müssen, haben wir keinen zweifel, der heilige Geist, welchen sie hie empfangen, werde sich zu seiner zeit wol in ihnen regen und wirken, das im selbigen kein mangel sein werde. Denn in solchen sachen kan weder vernunft noch menschliche weisheit etwas ausrichten. Es ist Gotts werk der solchs durch das wort und den heiligen Geist ausrichtet, Roma. 10 (17)."[18] Der einzige Unterschied wäre vielleicht, daß Corvinus stärker als Luther den Satz "ubi et quando visum est deo" auch im Falle der unmündigen Kinder in Anwendung bringt. Luther hätte eher gemeint, daß Kindern in jedem Falle der Glaube geschenkt ist, denn sie sind nicht in der Lage, diese Gabe zu verwerfen.[19]

Auch in der Abendmahlslehre hängt Corvinus mehr von Luther als von Melanchthon ab. Obwohl er auf das Verhältnis zwischen Brot und Leib im Abendmahl nicht ausführlich eingeht, zeigt seine Auffassung von der Konsekration doch, daß er die Gegenwart Christi an das Brot bindet und nicht, wie Melanchthon und Butzer, erst an das Essen des Brotes.[20] Er schreibt: "Wer hat dem pfaffen macht gegeben, Christum vom himmel in das brod zu zauberen?...Wer ist dan der man? Es ist nicht ein schlechter, gemeiner man, sonder Christus Jhesus, des lebendigen Gotts

Sun selbs ... wer thuts denn? Thuts der priester odder Christus? Freilich Christus! Denn es geschicht je nichts hie aus eigenem furnhemen, sonder allein das, das Christus an seiner stat zu thun geheissen und befolhen hat. Geschicht aber alles aus dem geheis und befehl Christi, was hie ausgeteilet und gereicht wird, so lasse man sich nur nicht wunder haben, das etwas hie geschicht, das der vernunft nicht begreiflich ist; denn was in unseren augen und unsers bedünkens nicht möglich ist, das ist aber möglich unserem Herrn Jhesu Christo."[21)]

Ferner hebt Corvinus den Opfercharakter der Abendmahlsfeier hervor, indem er sagt: "Die alten habens freilich derhalben auch genennt εὐχαριστίαν das ist eine danksagung, als da man die göttlichen wolthaten predigt, preiset, lobt und herzliche danksagung dafür thut. Und zwar wenn unser widersacher durch ihre sacrifitia und opfer verstehen wolten die sacrifitia εὐχαριστίας das ist opfer der danksagung, so im abentmal geschehen sollen, wölten wir in diesem fall wol mit ihnen eins werden. Das wir ihnen aber das sacrifitium propitiatorium, so allein Christus einmal am holz des kreuzs für uns geopfert hat...nachgeben solten, kan oder wirt niemmermehr geschehen."[22)]

Im Artikel vom freien Willen sagt Corvinus: "Nu, in geistlichen sachen haben wir solche freiheit unsers willens gar verloren...Denn wer kan selbs in sich durch eigene krefte wirken, das er ware reu uber sein sunde habe ... Dis alles mus Gott in uns thun und wirken."[23)] Doch verweist er dann weiter unten auf die Loci Melanchthons für eine vollständigere Behandlung dieser Lehre. Wir werden noch sehen, daß gerade an dieser Stelle eine Schwäche bei Melanchthon aufzuweisen ist.[24)] Hält sich Corvinus in dieser Streitfrage an die Lehre Melanchthons oder Luthers? Das können wir kaum auf Grund der vorliegenden KO entscheiden, denn was Corvinus selbst über den Willen sagt, ist lutherisch, und der Hinweis auf Melanchthons Loci meint nicht notwendigerweise, daß Corvinus ein Anhänger Melanchthons geworden wäre; denn der Irrtum Melanchthons ist erst in der Ausgabe der Loci von 1535 zum Vorschein gekommen, und es ist möglich, das Corvinus die geänderte Position noch nicht richtig bemerkt hatte.

In der Frage des Fastens geht Corvinus über die Br.Nü.KO hinaus und empfiehlt angelegentlich das besondere Fasten an bestimmten Tagen neben dem immer einzuhaltenden allgemeinen christlichen Fasten. Er sagt: "...das wir in diesem fall den armen gewissen kein strick legen

wollen, gedenken auch niemand seine freiheit, die er in Christo hat, zu rauben oder zu nhemen, liessen uns aber doch bedünken, weil durch das muthwillige fleischessen alles verheret, verzeret und ursach zur theurung gegeben wird, es were fein, das ein jeder hauswirt hierin ordenung hielte und dieselbigen zwen tage (Freitag und Sonnabend) seinem gesinde eyer, butter, kese und fischwerk gebe, nicht das es aus noth oder zwang also sein müste, sonder das man nur ordnung hielte und ales auf eine zeit nicht verzeret würde."[25)]

Demgemäß scheint dieses besondere Fasten für Corvinus nicht sosehr eine theologische als vielmehr eine wirtschaftliche Frage zu sein. Letzteres gilt auch für die Mk.Br.KO, doch scheint dort auch die theologische Deutung des Fastens eine Rolle gespielt zu haben.[26)] So würde Corvinus mit seiner Anordnung etwa zwischen der Br.Nü. und der Mk.Br. KO stehen. In einem anderen Zusammenhang kommt er aber doch auch auf die theologische Bedeutung des Fastens zu sprechen.[26a)]

Betreffs der Frage, welche kirchlichen Rechte der Obrigkeit zukommen, vertritt Corvinus den Standpunkt Spenglers und hält die lutherische Einsicht nicht fest.[27)] Er schreibt: "Nu, ein christliche oberkeit ist ohn allen zweifel ein götliche ordnung, von Gott selbs verordnet und eingesetzt, das sie uber rechtschaffner lere und rechten gottsdiensten halten und durch straff der bösen und handhabung der guten gemeinen fried und eusserliche policey handhaben und fortsetzen sol..."[28)] Obgleich Corvinus hier von "<u>christlicher</u>" Obrigkeit spricht, ist es dennoch klar, daß die Obrigkeit als solche es ist, die seiner Meinung nach für das Kirchenregiment verantwortlich ist. Darin ist er nicht der Mk.Br.KO gefolgt, die ihm sonst als unmittelbare Vorlage gedient hat, sondern er greift auf die Bestimmung der Br.Nü.KO zurück.[29)]

Die KO von Calenberg-Göttingen bringt kein eigentliches Ordinationsformular, aber in einem Abschnitt "Von predicanten und pfarherrn" deutet sie das Verfahren bei der Bestellung und Ordination von Pfarrern an. Dies ist in erster Linie Sache der Obrigkeit. Es heißt in der KO: "Demnach ist hoch von nöten, wil auch einer christlichen oberkeit gebüren, allen möglichen vleis fürzuwenden, das die pfarren mit fromen, ehrlichen und gelerten leuten versehen und versorgt werden."[30)] Doch übt die Obrigkeit diese ihre Aufgabe durch einen "superintendenten,

den wir (die Obrigkeit) an einem gelegen ort im Lande bestellen wöllen", aus.[31] Dieser soll die Kandidaten nach Wandel und Lehre examinieren. "Und wenn er (ein Kandidat) dan also fur gnugsam erkant und erfunden ist, sol er durch uns (die Obrigkeit - Herzogin Elisabeth) anstat unsers lieben unmündigen suns (Erich II.)[32] praesentirt und durch den superintendenten confirmirt werden."[33] Der Superintendent also vollzieht die Ordination, und zwar so, "das alles mit sonderlicher reverenz in gotsfurcht zur besserung mit anhangendem gebete und auflegung der hende in der gemein geschehe, wie wir des eine form haben in den geschichten der apostelen am 14. capitel (23)."[34] Die Ordination wird demnach als Bestätigung unter Handauflegung und Gebet aufgefaßt.[35]

Von einer formalen Bindung des Ordinanden an irgendeine KO oder an Bekenntnisse wird hier nichts gesagt; dennoch mußte er sich durch folgendes Wort gebunden fühlen: "Wir sehen auch fur gut an, das in allen pfarkirchen von den kirchengüteren Loci Philippi und die augustana confessio sampt der apologia, beide, deutsch und lateinisch, gekauft und in der pfar oder, so solche bücher der pfarherr hette, in der kirchen behalten werden, schwermerey und künftige ergernis zu vermeiden, denn wir gedenken über solche lehr, so aus Gots worte drinnen verfasset, nicht zu schreiten."[36]

In einem Abschnitt über die Ehe erwähnt Corvinus zwei Ursachen für die Einsetzung des Ehestandes durch Gott: die Erzeugung und Erziehung von Kindern und den Schutz gegen die Unzucht.[37] Zu dieser Frage hat sich die Br.Nü.KO nicht geäußert.[38]

In diesem Lehrteil seiner KO kommt Corvinus noch auf verschiedene andere Fragen zu sprechen, die uns aber hier nicht zu beschäftigen brauchen. Auch den zweiten Teil seiner KO brauchen wir nicht zu behandeln. Es sei nur erwähnt, daß in der Einleitung dieses Katechismusteiles[39] die Kindererziehung durch Katechismusunterricht deshalb besonders gelobt wird, weil sie das beste Mittel gegen falsche Lehre ist.[40]

Die Sonnabendvesper[41]

Am Sonnabend wird in den Stadtgemeinden die lateinische Vesper gesungen, doch mit deutscher Schriftlesung und deren kurzer Auslegung. Auf den Dörfern werden stattdessen ein bis drei deutsche Psalmen gesungen. Danach treibt der Pfarrer eine Viertelstunde den Katechismus und

schließt mit dem "Da pacem, Domine". Darauf folgt die Abendmahlsvorbereitung für diejenigen, die am nächsten Tage kommunizieren wollen.

Die Vorbereitung besteht aus der Privatbeichte und -absolution. Nachdem alle so verhört und absolviert sind, wird abschließend allen gemeinsam die Br.Nü. Abendmahlsvermahnung vorgelesen.

Erwähnenswert ist die Absolutionsformel. Sie ist die erste Br.Nü. Formel,[42] jedoch mit einer Änderung. Dort hieß es: "Und ich...verkündige dir solliche vergebung aller deiner sünde..." Dagegen schreibt Corvinus: "Und ich...verkündige dir solche vergebung der sünde..." Es ist zunächst auffallend, daß Corvinus die Formel der Mk.Br.KO, der er sonst so nahesteht, übergeht und auf die Br.Nü. Formel zurückgreift. Warum? Fand er die Mk.Br. Formel anstößig? Das glauben wir nicht, denn unserer Meinung nach gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden Formeln.[43] Wahrscheinlich war es die knappere Form, die ihm an der Br.Nü. Formel gefiel. Diese Vermutung wird durch die oben erwähnte Änderung im Text dieser Formel bestätigt. Warum sollte nämlich Corvinus den Ausdruck "aller deiner Sünde" durch ein einfaches "der Sünde" ersetzt haben? Ist der Grund theologisch? Was konnte die Änderung theologsich bedeuten? Will Corvinus durch seine Formel nicht "alle" Sünden vergeben haben, sondern nur einen Teil davon, vielleicht nur diejenigen, die namentlich vor einem Priester gebeichtet sind? Eine derartige Auffassung aber bei Corvinus vermuten zu wollen, ist unmöglich, denn in dem Abschnitt über die Beichte verwirft er die römische Lehre, daß in der Beichte alle Sünden genannt werden müssen.[44] Außerdem heißt es im ersten Satz der Absolutionsformel selbst, daß Gott durch Christus dem Sünder alle seine Sünden vergibt, und im zweiten Satz wird eben "solche" Vergebung der Sünden dem Sünder (dem Beichtenden) verkündigt. U. E. liegt in der Fassung Corvinus' nur eine sprachliche Glättung vor, denn die Tatsache, daß alle Sünden durch die Absolution vergeben sind, ist deutlich auch ohne die sprachlich unschöne Verdoppelung.[45]

Die Gottesdienste an den Sonn- und Feiertagen

In den Städten ist früh die Mette zu halten. Sie enthält die gewöhnlichen Bestandteile der klassischen Form der Matutin und der Laudes.[46] Drei Schriftlesungen finden statt, die letzte verbunden "mit den sum-

marien, auf das die leut in der schrift und dem text gebet werden."

Wegen ihrer Eigentümlichkeit drucken wir den Gang der Meßordnung hier ab:

Introitus (deutsch)
Kyrie
Gloria in excelsis/et in terra...(deutsch)
(oder "allein Gott in der Höh...")
Kollekta (deutsch)
Epistel (deutsch, gesungen oder gelesen)
Halleluja (Chor), oder deutscher Psalm (Chor und Gemeinde)
Sequenz (lateinisch oder deutsch)
Evangelium (deutsch, gesungen)
Credo in unum Deum/Wir glauben all an einen Gott
Vaterunser (Kanzelgebet)
Predigt
Aufforderung zum gemeinen Gebet
Vaterunser
Aufforderung zum Glaubensbekenntnis
Apostolicum
Aufforderung zur Wahrnehmung der Gebote Gottes
Zehn Gebote
Aufforderung zum Sündenbekenntnis
Offene Beicht
Allgemeine Absolution
Friedensgruss/Amen, das geschehe
Gemeindelied ("Es wolt uns Gott..." oder "Gott der Vater wone...")
Salutation (deutsch)
Gemeindelied (Offertoriumsgesang)
Responsorium (deutsch)
Präfation (einschliesslich des deutschen Sanctus - "Jessiah dem propheten")
Gebet für die Obrigkeit (unter dem Sanctus vom Pr. gebetet)
Vaterunser (vom Pr. gesungen)
Einsetzungsworte (die Nürnberger Fassung; vom Pr. gesungen)
Kommuniongesang ("Discibuit", oder "Jesus Christus, unser heilang", oder "Gott sey gelobet")
Austeilung (Nürnberger Spendeformel mit Zusatz aus der römischen Formel)

Friedenswunsch
Dankkollekte (aus der Mk.Br.KO)
Entlassung
Agnus dei ("O lamb Gottes unschuldig"!)
Kollekte ("...der du deinen apostelen gesagt hast..."; übersetzt aus der Mk.Br.KO)
Segen (Num 6:24ff.)
Benedicamus (deutsch)
Da pacem (deutsch)

Charakteristisch für diese Meßordnung ist die beinahe ausschließliche Verwendung der deutschen Sprache. Anders als in der Mette und Vesper dieser KO[48] und anders auch als in der Meßordnung der Mk.Br.KO, die hier vielfach als Vorlage gedient hat, verschwindet in der Meßordnung dieser KO die lateinische Sprache fast ganz. Das Verdienst des Corvinus dabei ist, daß er seiner Kirche die klassische Liturgie in ihrer eigenen Sprache gegeben hat. Auch Veit Dietrich, Brenz und Sutel hatten diese Gelegenheit, aber statt sie wahrzunehmen, neigten sie zu der Meinung: die klassische Liturgie ist lateinisch zu singen; wenn dies jedoch nicht möglich ist, dann soll sie nicht ins Deutsche übersetzt, sondern durch eine eigene deutsche Liturgie ersetzt werden. Dadurch wurden die klassischen Gottesdienstformen Eigentum der Schule statt der Kirche und gingen auf diesem Wege bald verloren. Corvinus steht mit seinem Versuch fast allein. Aber auch er blieb nicht konsequent dabei, sondern ersetzte hier und da einige klassische Stücke der Liturgie durch neue deutsche Schöpfungen, z.B. das Sanctus und das Agnus dei.

Sehr "lutherisch" an dieser Ordnung scheint die Austeilung der Abendmahlselemente unmittelbar nach der Konsekration zu sein. Nichts steht dazwischen. Damit verläßt Corvinus seine Vorlagen, die Mk.Br.KO[49] und die Br.Nü.KO,[50] und schließt sich direkt an Luthers Deutsche Messe an.[51] Doch geht er noch radikaler vor als Luther, der das deutsche Sanctus wenigstens teilweise noch vor der Austeilung[52] als Christus-Anamnese in Verbindung mit der Elevation singen läßt. Dadurch bringt Luther selbst noch in der Deutschen Messe den Anbetungscharakter der Pause zwischen Konsekration und Austeilung zum Ausdruck.[53] Corvinus aber führt die Tendenz der Deutschen Messe, nichts zwischen Konsekration und Austeilung stehenzulassen, bis zur äußersten Konsequenz durch und läßt selbst das nicht bleiben, was Luther noch gebilligt und gutgeheißen hat.[54] Selbstverständlich mußte er dann auch all das strei-

chen, was die Mk.Br.KO zwischen Konsekration und Austeilung stehen-
läßt, und das ist nicht wenig.[55]

Auffallend ist, wie die Offene Schuld in diese Meßordnung eingeschlo-
chen ist. Sie erscheint hier im Rahmen einer Art von Katechismusver-
hör. Man findet sie weder in der Br.Nü. noch in der Mk.Br.KO, wohl
aber in den kursächsischen Ordnungen.

Das "Katechismusverhör" inmitten der Messe ist für unser heutiges Emp-
finden ein störendes Element. Es wirkt zu schulmeisterhaft und hält
den Gang der Messe auf. Doch muß zugegeben werden, daß die Art und
Weise, in der Corvinus den Katechismus einbaut, eine gewisse Geniali-
tät verrät; denn der Katechismus wird hier nicht einfach rezitiert
oder ausgelegt, sondern er wird im Kontext der Liturgie gebetet. Als
vorübergehende Notmaßnahme finden wir diese Praxis gar nicht schlecht.

Die Form des Allgemeinen Kirchengebets, das auf die Predigt folgt, ist
die des mittelalterlichen gemeinen Gebets; es ist eine Aufzählung der
einzelnen Gebetsanliegen in Bitte und Fürbitte[55a] durch den Priester,
dessen Aufforderung zum Gebet die Gemeinde mit einem Vaterunser auf-
nimmt.

Eine eigentliche Kollektensammlung findet sich in dieser KO nicht,
doch bietet Corvinus die Proprien für acht verschiedene Feiertage
(sog. Kirchenämter) an.[56] Diese hat er aus Thomas Müntzers Erfurter
Kirchenämtern übernommen.[57]

Der Schluß der Messe ist eigentümlich, denn sie schließt nicht mit
dem Segen. Diesem folgen noch Benedicamus und Da pacem.

Liturgisch gesehen steht die Meßordnung des Corvinus zwischen der
Br.Nü.KO und der Mk.Br.KO.

Wie am Sonnabend, so ist auch am Sonntag die Vesper zu halten, diesmal
aber entweder mit einer Predigt über die Tagesepistel oder mit einer
Katechismusübung.[58]

Die Wochentagsgottesdienste

An jedem Tage ist die Mette zu singen, entweder deutsch oder latei-

30

nisch.[59] Am Mittwoch und Freitag aber ist statt des Kapitels eine Predigt zu halten, möglicher weise über den Katechismus. Darauf folgt dann die deutsche Litanei. Von einer Messe in der Woche wird nichts gesagt.

Die Krankenkommunion[60]

Auf Verlangen hat der Priester dem Kranken das Abendmahl zu reichen. Voraus geht dann entweder die private oder die allgemeine Beichte mit Absolution und eine kurze seelsorgerliche Vermahnung, nach der noch der 102., 37. oder 51. Psalm gebetet werden kann. Die Konsekration erfolgt durch das Vaterunser und die Einsetzungsworte. Nach der Kommunion ermahnt der Priester den Kranken zur Danksagung und Beständigkeit und betet den 103. Psalm. Darauf kann noch ein Trostwort wie Joh. 3:16, 11:1ff. oder 1. Kor. 15 folgen.

Die Feiertage

Während z.B. die Köln. KO den Sonntag besonders als den Tag, der zu heiligen sei, hervorhebt,[61] sagt Corvinus, daß "alle tage gleiche heilig" sind, hält es aber dennoch für "nützlich, das man etliche sondere tage bestimme, doch ohn verletzung der gewissen, als were es ein nötig ding zur seligkeit, auf welche Gots wort gepredigt, die sacrament gereicht und das gemeine gebet statlicher dann auf andere tage gehalten werde."[62] Damit versteht Corvinus die Feiertage vom Evangelium und nicht, wie Butzer, von Gesetz her. Deshalb regelt er die Heiligung des Sonntags nicht so streng wie Butzer, sondern sagt nur: "Doch sollen die pfarrherrn vleisig auf der kanzel mit Gotts wort und die amptleut mit der straff, wo in fressen, saufen, spielen, unzeitigem tanzen etc., so bisher auf solche tage geübet, ubertrettung geschehen würde, anhalten, das solchen misbreuchen mit gutem rath und lindigkeit gesteurt werde, doch seind hirin ehrliche gastunge, kinderteufen und hochzeite ausgeschlossen etc."[63]

Corvinus behält nicht alle der in der Mk.Br.KO vorgeschriebenen Feiertage bei.[64] Es sind besonders einige Heiligentage, die wegfallen. Dagegen kommt bei ihm der Tag der Unschuldigen Kindlein hinzu, den wir in den von uns untersuchten KOO nur dreimal erwähnt finden.[65] Diesen Tag bevorzugt Corvinus vor den Heiligentagen wahrscheinlich [illegible] die

hl. Schrift die Historie dafür bringt.[66]

In diesem Zusammenhang kommt Corvinus noch einmal auf das Fasten zu sprechen.[67] Hier redet er deutlicher von dessen theologischer Bedeutung. Er nennt es "ein leibliche übung, durch welche man zu allem guten, sonderlich zum gebete, desto geschickter werde", und er meint es "solte billich solch fasten allezeit bey uns Christen im schwange sein."[68] Damit vertritt er denselben Standpunkt wie die von ihm als Vorlage benutzte Mk.Br.KO. Er greift nicht auf den in dieser Beziehung anti-römischen Ansatz der Br.Nü.KO zurück.[69]

Als dezidiert römische Praxis lehnt Corvinus, wie auch alle reformatorischen KOO, dagegen die vielen besonders an bestimmten Heiligenfesten vollzogenen Weihehandlungen ausdrücklich ab. Dazu sagt er: "Weil alle creaturen reichlich und gnungsam durchs wort zur zeit der schepfung gesegnet und geweihet sein und hie von gleubigen weiter nichts gefordert wird, dan das er dieselbigen mit danksagung und wol brauche, 1. Timo. 4(4f.), so sol solch weihen, weils in der schrift keinen grund hat, ganz abgeschafft sein."[70] Die Reformatoren glaubten nur durch einen radikalen Bruch mit der römischen Weihepraxis von deren Mißbrauch überhaupt abkommen zu können. Sie wußten, wie die Leute von magischen Vorstellungen gefesselt worden waren. Doch tauchte schon damals die Frage auf, ob und wie eine neue Kirche oder ein neuer Friedhof einzuweihen sei.[71]

Die Taufordnung

Wie seine Vorlagen, so läßt auch Corvinus die Möglichkeit einer von Laien vollzogenen Nottaufe zu. Doch unterstreicht er eigens, daß diese wirklich nur in der "unvermeidlichen" Not vorzunehmen sei.[72] Zu beachten ist auch die Forderung des Gebetes des Vaterunsers bei der Nottaufe.[72a]

Die Form für die Bestätigung einer Nottaufe ist sehr einfach gehalten. Darin unterscheidet sie sich etwas von ihren Vorlagen in den Br.Nü. und Mk.Br.KOO.[73] Sie besteht nur aus dem Lesen des Taufevangeliums, dem Schlußgebet von Luthers Taufbüchlein und einem Entlassungsvotum.[74] Zur Kritik einer so einfachen Form verweisen wir auf das weiter unten zu Brenzens Form für die Bestätigung der Nottaufe Gesagte.[75]

Die Taufordnung selbst ist die der Mk.Br.KO, jedoch mit einigen Kürzungen. Schon die Taufvermahnung enthält eine Streichung, die sicher aus theologischen Gründen erfolgt ist. In der Mk.Br.KO heißt es: "Wen denn dieses gegenwertige kindlein in seiner natur mit gleicher sunden inmassen, wie auch wir vergiftet und verunreinigt ist, derwegen es auch des ewigen tods und verdamnis sein und bleiben muste..."[76] Die unterstrichenen Worte entfallen in der Fassung von Corvinus. Da er sich sonst bei der Vermahnung sehr exakt an den Text der Mk.Br.KO hält muß er an diesen Worten Anstoß genommen haben. Hat also Corvinus die Taufe nicht für heilsnotwendig gehalten? Das wäre u.E. eine Überinterpretation, denn im Lehrteil seiner KO sagt er, daß die Taufe kein Adiaphoron ist, "sonder fur ein nötig ding sol man sie halten, die man keineswegs unterlassen möge, sofern wir trauen vergebung der sunder haben und der seligkeit teilhaftig sein wöllen; denn was hie geschicht geschicht nicht aus unserm furnhemen und furwitz, sonder es hat solchs zu thun befolhen unser Herr Christus Jhesus, dem wir aus pflicht gehorsam zu leisten schuldig sein..."[77] Warum aber streicht dann Corvinus die obigen Worte? Er will wahrscheinlich damit nur dem Mißverständnis vorbeugen, Gott habe außerhalb der Taufe keine Möglichkeit einer Errettung mehr. Das haben die lutherische Kirche und Luther selbst zwar nie gelehrt,[78] und auch die oben zitierten Worte waren nicht so gemeint, vielmehr wollten sie nur sagen, daß von uns aus gesehen allerdings die Taufe die einzige Möglichkeit zur Gotteskindschaft ist. Corvinus freilich setzt sich mit der Streichung dem anderen Mißverständnis aus, er habe es mit der Taufe nicht so ernst gemeint wie Luther und die ihm folgenden Reformatoren.

Von den Riten der Mk.Br. Taufordnung streicht Corvinus die Spendung des Salzes der Weisheit, die Handauflegung durch die Paten beim Beten des Vaterunsers, die Einführung des Kindes in die Kirche, die Salbung mit Katechumenenöl und die Salbung mit Chrisma und läßt die Worte "Darumb, du vermaledeiter teufel..." statt dreimal nur noch einmal sagen, behält jedoch trotzdem von dem herkömmlichen Exorzismus noch viel mehr bei als Luther oder die Br.Nü.KO.

Wahrscheinlich hat Corvinus den pädagogischen Wert dieser Handlungen weniger geschätzt als die Mk.Br.KO.[79] Daß er nicht grundsätzlich gegen solche Riten war, zeigt die Beibehaltung der obsignatio crucis und

des Westerhemdes.[80] Liturgisch gesehen steht die Taufordnung des Corvinus zwischen der Br.Nü.KO und der Mk.Br.KO. In ihrer Tendenz ist sie zurückhaltender konservativ als die Mk.Br. Ordnung.

Die Konfirmation

Auf die Taufordnung folgt ein Abschnitt "Von dem catechismo und der confirmation oder firmung."[81] Dazu kommt noch der Anhang zur ganzen KO: "Ordnung der confirmation oder firmung, wenn und wie man die halten sol in dem löblichen fürstenthum herzog Erichs des jüngeren."[82] Damit bietet Corvinus eine ausführliche Abhandlung der Konfirmationsfrage.

Maurer sieht in dem Konfirmationsentwurf des Corvinus den starken Einfluß Luthers und das bewußte Sichfreihalten vom Einfluß des Erasmus. Corvinus betone die Konfirmation als Segenshandlung und als Voraussetzung für die Erstkommunion, verzichte dagegen auf eine Wiederholung des Taufbekenntnisses bzw. auf das Konfirmationsgelübde.[83] Er habe die von Butzer abhängige Ziegenhainer Zuchtordnung und die Kasseler KO gekannt, diese jedoch hätten keinen nachweisbaren Einfluß auf seinen Konfirmationsentwurf gehabt.[84] Diese Behauptungen wollen wir an der KO selbst nachprüfen.

Daß Corvinus die Konfirmation als Segenshandlung und als Voraussetzung für die Erstkommunion aufgefaßt hat, ist unbestreitbar. Er sagt: "Demnach solt und müsset ihr wissen, das diese ceremonia der firmung zweyerlei dinge begreifet, nhemlich catechesin, das ist die kinderlehr und -zucht, so vorhingehen mus, zum andern impositionem manuum, das ist auflegung der hende...Es ist aber catechesis oder catechismus nichts dan ein unterweisung deren, die christlichen namen und profession an sich nhemen und mit anderen der heiligen sacrament teilhaftig sein und werden wollen, und geschicht solch unterweisen entweder fur oder nach der tauf."[85]

Wie steht es aber mit dem bewußten Verzicht des Corvinus auf die Wiederholung des Taufbekenntnisses bzw. auf das Konfirmationsgelübde? Wir werden weiter unten noch sehen, welchen großen Wert Butzer in der Köln.KO auf diese Seite des Konfirmationsgeschehens gelegt hat.[86] Auf den gleichen Butzer aber geht auch das Konfirmationsformular in der

Kasseler KO von 1539 zurück, aus dem Corvinus das Gebet für die Konfirmanden und die Worte bei der Handauflegung entlehnt hat.[87] Sollte das Bekenntnis des Glaubens bei Corvinus wirklich im Gegensatz zu Butzers Konfirmationsgelübde stehen und nichts anderes sein, als ein "katechetisches Mittel der Kinderzucht"?[88]

Es ist tatsächlich so, daß die Konfirmationsordnung des Corvinus liturgisch gesehen ein formales Taufbekenntnis bzw. Konfirmationsgelübde nicht enthält. Auf diesen Teil von Butzers Konfirmationsliturgie verzichtet Corvinus ganz. Aber bedeutet das eine Ablehnung des theologischen Anliegens dieser Liturgie oder nur eine Ablehnung ihrer Ausformung dieses Anliegens? Versteht Corvinus das Glaubensverhör nur als "katechetisches Mittel der Kinderzucht", oder gehört für ihn eine "Wiederholung des Taufbekenntnisses" dazu?

Wir müssen uns für die letztere Möglichkeit entscheiden, denn Corvinus spricht auscrücklich von einem "bekentnis der kinder"[89] und auch das Gebet für die Konfirmanden redet davon.[90] Eindeutig versteht Corvinus dies Bekenntnis als eine "Wiederholung" des Taufbekenntnisses: "Demnach bitte und ermane ich euch noch einmal, liebes volk, weil diese confirmation, so itzo geschehen sol, ein nützliche, gute ceremonia ist, die auch zu erhaltung der kinderlahr sehre wol dienen wird, ihr wollet sie ja nicht verachten, sonder es fur euer grosse ehre halten, das euer kinder hie fur der ganzen gemein stehen und ihren glauben fein tapfer darthun und bekennen könne. Denn ob sie wol vorhin durch die tauf in die gemein des leibs Christi eingelassen sein, so haben sie aber dennoch das mal rechnung ihres glaubens nicht geben können, hie aber geben sie nu rechnung ihres glaubens und werden zugelassen, das sie hinfurt auch des sacraments des leibs und bluts Christi teilhaftig sein mögen."[91]

Es geht aus diesem Zitat klar hervor, daß Corvinus doch von der Konfirmationsauffassung Butzers beeinflußt war. Liturgisch kommt dies zwar nicht so stark zum Ausdruck, denn Corvinus gibt keine Form der Examination an. Deshalb wissen wir nicht, ob er ein ausdrückliches Gelübde, ein Bekenntnis auf die Zukunft hin, von den Kindern verlangt hat oder nicht. Doch nimmt das Gebet für die Konfirmanden darauf Bezug, und es gibt deshalb keinen Grund für die Meinung, Corvinus habe ein solches

Gelübde für unsachgemäß und unerwünscht gehalten. Es geht nicht an, in dieser Frage Luther gegen Butzer auszuspielen. Die Frage ist nur, wie stark die subjektive Seite der Konfirmation in der liturgischen Gestaltung zum Ausdruck kommen soll. Butzer hebt sie stark hervor, Corvinus wahrscheinlich weniger stark, doch ist sie bei beiden vorhanden. Sie muß es sein, genau wie die Beichte vor der Absolution nicht fehlen darf. Über ihre liturgische Gestaltung jedoch kann man verschiedener Meinung sein.

Der Gang der Konfirmationsordnung sieht folgendermaßen aus:[92]

Ermahnung über den Sinn der Konfirmation
Gesang (Komm, heiliger Geist)
Examination
Aufforderung zum Gebet
Gebet (aus der Kasseler KO von 1539)
Gebet (bes. von den Kirchendienern und Vätern der Konfirmanden gebetet)
Handauflegung mit Segnungsformel (aus der Kasseler KO)
Dankpsalm oder Te Deum laudamus

Dreimal im Jahr sind solche Konfirmationen vorzunehmen, und zwar auf Ostern, Pfingsten und Weihnachten.[93] Interessant ist die Forderung, daß kein Pastor "allein" die Konfirmation vollziehen darf, sondern daß ihm zwei oder drei weitere Pastoren assistieren sollen, wo dies möglich ist, auch der Superintendent.[94] Um das Dabeisein anderer Pastoren zu ermöglichen, ist die Konfirmation erst nach der Festvesper zu halten.[95]

Zusammenfassend muß von der Konfirmationsordnung der Ca.Gö.KO gesagt werden, daß sie die Ansätze der Br.Nü.KO zu einer angemessenen Entfaltung bringt.[96] Zur Mk.Br.KO dagegen lassen sich in diesem Fall keine Beziehungen aufweisen.[97]

Die Trauordnung

Im Falle der Trauordnung hat sich Corvinus, von nur sehr geringfügigen Änderungen abgesehen, ganz an die Mk.Br.Ordnung gehalten.[98] Darin zeigt sich seine grundsätzliche Offenheit für die Formen der Mk.Br.KO. Wo er dieser KO zu folgen sich nicht entscheiden kann (wie z.B. im Falle

der Konfirmationsordnung), ist anzunehmen, daß er dafür wohlüberlegte Gründe hat.[99]

Auffälligerweise sagt Corvinus nichts von der Führung von Kirchenbüchern, obleich sowohl die Mk.Br. als auch die Br.Nü.KO davon sprechen.[100]

Die Ordnung für das Begräbnis

Corvinus lehnt sich hinsichtlich dieser Ordnung an keine eigentliche Vorlage an, obwohl er auch nicht wesentlich von dem Üblichen abweicht. Im Gegensatz zu der Mk.Br.KO jedoch findet kein Teil dieses Gottesdienstes in der Kirche statt. Auch das Kreuztragen wird nicht erwähnt.[101]

Zusammenfassung

Obwohl Corvinus vieles aus der Mk.Br.KO und auch einige Stücke aus der Br.Nü. und Kasseler KOO entlehnt hat, war er kein sklavischer Imitator. Er machte sich seine eigenen Gedanken darüber, wie das übernommene Material zu bearbeiten und für seine Zwecke zu verbessern war. Wir haben gesehen, wie er theologisch stärker an Luther als an Melanchthon gebunden war, daß er sich aber in der Frage der Kirchenzucht und der Obrigkeit über Luther hinwegsetzte. In seiner Konfirmationsordnung ließen sich Spuren eines Butzerischen Einflusses feststellen, jedoch so, daß Luthers Auffassung einer evangelischen Konfirmation nicht abgeschwächt wurde. Das Problem des Beichtzwanges löste Corvinus dadurch, daß er die Privatbeichte zwar noch verlangte, jedoch nicht de iure divino, sondern de iure humano. Im großen und ganzen darf die Ca.Gö.KO als eine angemessene Aufnahme und folgerichtige Entfaltung der Br.Nü.KO, und zwar durch Vermittlung der Mk.Br.KO angesehen werden. Wo sie die Entscheidungen von Mk.Br. nicht mitzuvollziehen vermag (z.B. Verwendung der lateinischen Sprache, Praxis der Krankenkommunion usw.), hält sie sich an die Grundentscheidungen der Br.Nü.KO und stellt somit einen Schritt von der Mk.Br.KO zurück zur Br.Nü.KO dar. Sie ist wie die Mk.Br.KO daran interessiert ihre Kontinuität im Äußeren mit der mittelalterlichen Kirche aufzuweisen, jedoch geht sie darin nicht so weit und macht sich im Sinne der Br.Nü.KO öfters davon frei.

F. Veit Dietrichs Agendbüchlein, 1543

Der Anlaß für Veit Dietrichs Agendbüchlein[1] war das Bedürfnis der Landgeistlichkeit nach einer auf ihre Verhältnisse zugeschnittenen Ausgabe der Br.Nü.KO. Die Anordnungen der KO für die Praxis wirklich fruchtbar zu machen, darf man als das Anliegen Dietrichs bezeichnen. "Daß er für sein Werk besonders die Landgeistlichen im Auge hatte, die er in den ehemals oberpfälzischen Gebieten selbst erst dem Evangelium zugeführt hatte, und die ihrerseits solchen Gemeinden dienten, die jetzt erst aus der römischen Kirche und ihren Gebräuchen in die evangelische Kirche einzuweisen waren, ist mit verschiedenen, in das Agend Büchlein eingestreuten Belehrungen zu belegen."[2] Aus dieser Tatsache lassen sich z.B. die strengen Kirchenzuchtmaßnahmen bei der Krankenkommunion[3] erklären, wie überhaupt die stark anti-römische Tendenz des ganzen Buches.

Das Agendbüchlein erlebte bereits in seinem Erscheinungsjahr 1543 seine zweite Auflage.[4] Die dritte Ausgabe erschien 1544, die vierte und vollständigste 1545. Von dieser Ausgabe kam 1548 noch eine im wesentlichen unveränderte Neuauflage heraus.

Für uns wichtige Unterschiede zwischen den einzelnen Ausgaben werden wir bei dem nun folgenden Vergleich[5] mit der Br.Nü.KO erwähnen.

Die Meßordnung

Aus dem oben genannten Anlaß des Agendbüchleins heraus sind die wichtigsten Unterschiede in der Meßordnung zur Br.Nü.KO zu erklären. Obwohl die Br.Nü.KO für ihren ganzen Bereich rechtsverbindlich war, erlaubte man dennoch unwesentliche Änderungen, um die Anpassung an örtliche Verhältnisse zu ermöglichen. Man unterschied z.B. im Agendbüchlein zwischen kleinen Flecken mit Schulen und solchen, in denen es keine gab.[6] Für letztere wird eine vereinfachte Hauptgottesdienstordnung angeboten, in welcher der Wortteil der üblichen Meßliturgie durch einen Psalm, durch eine Vermahnung zum Gebet für alle Stände mit anschließendem Vaterunser und durch die Verlesung des Kleinen Katechismus ersetzt wird. Das Evangelium wird als Predigttext unmittelbar vor der Predigt verlesen.[6a] Selbst im Sakramentsteil der Liturgie kommen kleine Änderungen vor. Weil keine Schüler da sind, fällt das

Sanctus weg; das Vaterunser wird nun vor statt, wie in der KO, nach den Einsetzungsworten gesungen oder gesprochen.[7] Sowohl die Pax, als auch das Benedicamus fallen fort. Die ganze Handlung wird also auf das Nötigste beschränkt.[8]

Bemerkenswert ist der Wegfall der doppelten Schriftlesung in der Gottesdienstordnung für die kleineren Landgemeinden mit Schulen. Es bleibt nur die Epistellesung erhalten. Statt des Evangeliums, das erst zur Predigt laut wird, soll der Katechismus (bereits auf der Kanzel) verlesen werden.[9]

Bei der Dankkollekte nach dem Abendmahl beseitigt Dietrich eine Unklarheit, die durch eine Änderung der Fassung Luthers in der Br.Nü.KO entstanden war. In seiner Deutschen Messe hatte Luther ursprünglich geschrieben: "Wir dancken dir, almechtiger herre gott, das du uns durch dise heilsame gabe hast erquicket..."[10] Wahrscheinlich, um die Realpräsenz zu betonen, hatte die Br.Nü.KO diesen Satz in "Wir dancken dir Almechtiger Gott, das du uns durch dise haylsame gabe deines leybs und bluts, hast erquicket..." abgeändert.[11] Genaugenommen hieße das aber, daß wir im Abendmahl am Leib und Blut Gott des Vaters Anteil hätten. Darum ändert Dietrich: "Wir dancken dir Almechtiger Gott/das du uns durch dise haylsame gabe des leybs unnd bluts deines Sons hast erquicket ..."[12] Dadurch wird die Unklarheit beseitigt.[13]

Daß Dietrich sich jedoch trotz aller oben genannten Änderungen nicht von der Grundlage der Br.Nü.KO entfernt hat, zeigt der Abschnitt: "Ordnung der Messen/auff dem Land/wo Schulen sind".[14] Diese Ordnung ist beinahe ein Abdruck der Br.Nü. Meßordnung. Es werden nur an einigen Stellen die Vorschriften der Kirchenordnung präzisiert und die Formulierungen geglättet. Ein unwesentlicher Unterschied mag noch darin gesehen werden, daß das Agendbüchlein für Vaterunser und Pax nur die Verwendung der deutschen Sprache kennt, wogegen die Kirchenordnung wahlweise die lateinische oder die deutsche Sprache zuläßt. Aber sonst bleibt alles beim alten. Selbst die vielumstrittene Offene Schuld fand durch Dietrich keinen Eingang in die Meßordnung. Diese erschien erst in den nach seinem Tode gedruckten Auflagen seines Buches. Damit erwies sich Dietrich als konsequenter Schüler Luthers und Melanchthons und als einer, der die Rechtsverbindlichkeit der Br. Nü.KO anerkannte.[15]

Die Kollektensammlung

Dietrich nahm den ganzen Zyklus der 25 Kollekten aus der Br.Nü.KO in sein Agendbüchlein auf, änderte aber die Fassungen und die Reihenfolge einiger Gebete leicht ab.[16] Außerdem fügte er eine zweite Weihnachtskollekte, eine zweite Osterkollekte, eine zweite Himmelfahrtskollekte, eine zweite Pfingstkollekte, eine Kollekte "Von den Engeln", eine "Um regen oder schönes wetter" und als letzte eine "Wider den Türcken" hinzu.[17] Man ist allgemein der Ansicht, daß Dietrich zwar diese sieben zuletzt genannten Gebete ohne irgendeine römische Vorlage selbst verfaßt hat, aber doch im überkommenen römischen Kollektenstil.[18] Damit hat er die konservative Tendenz der Br.Nü.KO bewahrt.

Das Tagesamt ohne Kommunikanten

Während die Br.Nü.KO diese Möglichkeit nur am Rande behandelt,[19] widmet Dietrich dieser Frage ein besonderes Kapitel.[20] Anders als die Br.Nü.KO will er die normale Liturgie bis zur Predigt einschließlich gehalten haben. Dann schließt er mit einem Gesang, einem Gebet und dem Segen.

Er fügt die Ermahnung hinzu: "Und hie sollen die Pfarrherr sondern fleysz für wenden/das sie das Volck dahin gewehnen/auff das sie nit allein des Sacraments begeren/auff die Osterlichen zeyt/oder wenn sie kranck sind/sonder bey gesunden leyb/und mer denn ein mal im Jar."[21] Hier spürt man, wie sehr Dietrich im Kampf gegen alte römische Gewohnheiten stand.

Indem Veit Dietrich die Meßliturgie bis zur Predigt auch für den kommunionslosen Gottesdienst einführte, hat er zu der Entwicklung des protestantischen Hauptgottesdienstes ohne Abendmahl beigetragen.

Die Wochentagsgottesdienste

Im Gegensatz zu der Br.Nü.KO konnte Dietrich nicht mit einer täglichen Messe, nicht einmal mit einem täglichen Gottesdienst rechnen. Auf dem Lande ging das einfach nicht. Doch will er wenigstens <u>einen</u> Gottesdienst auch während der Woche gehalten haben. Dafür schreibt er die folgende Ordnung vor:[22]

Litanei mit darauf folgenden Kollekten
Predigt aus dem Katechismus
Segen

Hier findet endlich im Nürnbergischen Bereich die Litanei Erwähnung.[23] Diese agendarisch vorgeschrieben zu haben, war sicher ein positiver Schritt über die Br.Nü.KO hinaus.

Die Vesper

Das Agendbüchlein will die Vesper wie gewöhnlich gehalten haben. Doch sieht Dietrich eine vereinfachte Vesper um des gemeinen Volkes willen vor, in welcher dann der Katechismus getrieben werden soll.[24] Daß hier das pädagogische Element stärker betont wird, darf nicht getadelt werden. Es war einfach eine Notwendigkeit. Das Schlimme ist nur, daß man nach der Überwindung dieser Notwendigkeit nicht mehr in der Lage war, den eigentlichen Sinn der Vesper zu verstehen. Sie war zu einem überlebten, nicht mehr notwendigen pädagogischen Mittel geworden.

Die Taufordnung

Dietrich folgt in seiner Taufordnung ganz genau der Br.Nü.KO. Soweit wir sehen, sind die einzigen Textunterschiede in dem Hinzusetzen der Doxologie zum Vaterunser und in der eigentlichen Taufrubrik zu finden.

Zum Exorzismus hat Dietrich allerdings eine schwankende Stellung eingenommen. Sie kommt in zwei Marginalien zum Ausdruck.[24a] Zum ersten Exorzismus schreibt Dietrich: "Dises kan man on sünde auslassen/wer da will/Denn es one das im Gebett hernach folget/So ist das Creutzmachen auch mer aus alter gewonheyt/denn dz es in der Schrift gegründet/oder befolhen wer/bei der Tauffe bliben. Das Gebet aber soll man in keinen weg auslassen."[25] Zum zweiten Exorzismus aber bemerkt er: "Dieser Exorcismus ist nicht unrecht denn er ist eben als ein gebet."[26]

Offensichtlich war Dietrich der Meinung, daß die für das Evangelium neugewonnenen Gemeinden leicht den Exorzismus als eine in der Kraft des geweihten Priesters liegende Macht mißverstehen konnten. Trotzdem hat er ihn nicht gestrichen, sondern durch die zwei Marginalien nur sein Verständnis desselben bekanntgegeben. Der Exorzismus ist Gebet, und zwar nicht nur des Priesters, sondern auch der Gemeinde. Es ist

wichtig, daß Dietrich den als Gebet verstandenen Exorzismus nicht in Frage gestellt, geschweige verworfen, sondern einfach beibehalten hat.[26a)]

Ein drittes Marginale schreibt Dietrich zum Taufevangelium: "Dis Evangelion ist nötig bey der Tauff/den da sihet man das Gott die kindlein annemen und in sein genad will widerfaren lassen."[27)] Dieses ist offenbar gegen die Zweifel, die die Wiedertäufer im Hinblick auf die Kindertaufe geweckt hatten, gerichtet. Wir werden im nächsten Abschnitt über die Nottaufe sehen, wie hoch Dietrich dieses Evangelium als Handlungswort für die Kindertaufe geschätzt hat.[27a)]

Im Agendbüchlein lautet die eigentliche Taufrubrik: "Da neme er das kindt/unnd Tauffe es mit wasser und spreche."[28)] Luther und die Br.Nü. KO dagegen schreiben: "Da neme er das kind und tauche es in die taufe und spreche."[29)] Hier wird das Wie der Wasserhandlung genau beschrieben. Dietrich dagegen läßt das Wie offen. Dadurch wird eine Vereinfachung der Handlung ermöglicht; aber es ist doch zu fragen, ob der Verlust des Hinweises auf das Eintauchen nicht den Verlust von Luthers realer Tauflehre leichter möglich machen konnte. Natürlich hat Dietrich das nicht gewollt, aber die Frage ist doch ernstzunehmen. Eine zu sehr vereinfachte Handlung kann leicht in eine spiritualisierte Handlung gewandelt werden. Es ist für Dietrich vielleicht charakteristisch, daß er diese Gefahr nicht klar gesehen hat.

Die Ordnung für die Bestätigung einer Nottaufe

Während die Br.Nü.KO die Bestätigung einer Nottaufe lediglich mit wenigen Worten streift und sich nur über die Notwendigkeit, die Hebammen darüber zu unterrichten, verbreitet,[30)] hat Dietrich eine genaue und ausführliche Ordnung für die Bestätigung einer Nottaufe verfaßt. Doch bleibt diese ganz im Rahmen des von der Br.Nü.KO Vorgeschriebenen.

Drei Fragen sind der eigentlichen Ordnung vorangestellt:

1) "Ob das kindlein volkumenlich geborn gewest sey/da sie es getauffet hat oder nit."
2) "Ob das kind mit rechtem natürlichem wasser getauffet sey."
3) "Was man für wort darzu gesprochen hab."[31)]

Diese Fragen sind an den Täufer oder die Zeugen der Taufe zu richten.

Von diesen drei Fragen sind die zweite und dritte in der KO zwar nicht formuliert, aber doch impliziert.[32] Die erste liegt noch nicht im Blick. Sie ist wahrscheinlich aus einer anti-römischen Kampfsituation entstanden, aber sicher nicht im Gegensatz zu der Kirchenordnung.[32a]

Auf die Fragen folgt als Taufvermahnung eine sehr stark gekürzte Fassung der Br.Nü. Erlärung der Taufe.[33] Als Überleitung zum Taufevangelium dienen die folgenden Worte: "Das wir aber dest gewisser können bitten/so höret zu vor das Euanglion (!)/da sich unser Herr Jesus Christus genugsam vernemen lest/das er sich der kinder annemen wölle/Derhalb wir dest besser für sie zu bitten haben." Hier wird die Reihenfolge von Luthers Taufbüchlein gewahrt: Taufevangelium, Vaterunser.[34] Obgleich die Br.Nü.KO diese Reihenfolge in der eigentlichen Taufordnung festhält, ist sie in der Ordnung für die Nottaufe umgekehrt. Korrigierend greift Dietrich auf die ursprüngliche Reihenfolge zurück. Hier wird ein schönes Beispiel gegeben, wie christliches Gebet auf einem Wort Gottes beruhen muß.

Diese kleine Änderung in der Ordnung und die Hinzufügung des Gedankens über die Taufe im Mutterleibe zeigen die Sorgfalt, mit der Dietrich die Br.Nü.KO in sein Agendbüchlein umgearbeitet hat.

Der Krankenbesuch

Der Abdruck des Agendbüchleins bei Sehling besteht aus 67 Druckseiten. Davon behandeln 14 Seiten unter vier verschiedenen Überschriften[35] die Frage des Krankenbesuches. In der Br.Nü.KO wird derselbe Gegenstand in einer Spalte abgehandelt.[36] Daran läßt sich ermessen, wie Dietrich seine Absicht durchgeführt hat, nämlich die Belehrung der "Pfarrherrn uf dem Lande" und den Wunsch ihnen Handreichungen zu geben. Daher der Abschnitt: "Wie man gefangene/und zum todt verurteylte unterrichten/und trösten soll."[37] Dieser in der Br.Nü.KO fehlende Abschnitt besteht aus 7 Seiten. Es ist klar, daß Dietrichs besonderes Verdienst dort liegt, wo sich seine Originalität zeigt, nämlich im Bereich der Seelsorge.[38] Dagegen liegt das Verdienst der Br.Nü.KO in ihren konservativen liturgischen Ordnungen, die an ein klar ausgedrücktes Lehrbekenntnis gebunden sind.

Was die Form für die Krankenkommunion anlangt, ist Dietrich eigene

Wege gegangen. Während der Zuspruch der Sündenvergebung in der Kirchenordnung nur allgemein bleibt, verwendet Dietrich eine exhibitive "absolvo te"-Formel. Die Beichte besteht aus einem einfachen, jedoch ausdrücklichen Ja zu einem allgemeinen Sündenbekenntnis. Wir entsinnen uns wie die Br.Nü.KO die Privatbeichte und Privatabsolution für den Abendmahlsempfang nicht zur Pflicht machen wollte.[39] Selbst bei der privaten Kommunion eines Kranken vermeidet man dort jede Erwähnung einer formalen Beichte und Absolution. Dietrich erkennt darin aber eine unnötige Konsequenz des großen Streites über die Pflicht der Privatbeichte vor dem Abendmahlsempfang. Wenn aber einer krank liegt, dann ist seine Beichte und die ihm zugeteilte Absolution nicht aus Pflicht privat, sondern einfach aus der Notwendigkeit heraus. Warum soll sie dann nicht einen mehr formalen Charakter annehmen? In diesem Fall wird die betreffende Person gar nicht das Gefühl haben, daß sie zur Privatbeichte gezwungen war. Es gibt gar keinen Grund, warum diese Beichte die Form der Privatbeichte vermeiden sollte. Vielmehr spricht vieles dafür, daß sie diesen Charakter tragen sollte.

Ein zweiter Unterschied zu der Br.Nü. Ordnung für die Krankenkommunion liegt in folgender Frage an den Kranken: "So sage mir/wilt du auff diese weyse/das hochwirdig Sacrament empfahen/deinen glauben damit zu starken/das der leyb Christi für dein sünde geben/und sein blut zu vergebung deiner sünde vergossen sey?"[40] Dieser Frage geht ein kurzer Unterricht über die Kommunion unter beiderlei Gestalt voraus. Dies alles fehlt in der Br.Nü.KO. Natürlich steht hinter dieser Hinzufügung des Agendbüchleins seine auch im übrigen starke anti-römische Frontstellung. Interessant ist aber, daß diese Kirchenzuchtmaßnahme sogar an Kranken- und Sterbebett durchgeführt werden sollte. Die erste Ausgabe des Agendbüchleins (1543), die sonst nichts über einen Bann sagt,[41] kennt dennoch Kirchenzucht, eben in der Form der Abendmahlszucht, und diese selbst in Sterbensnot.[42]

Als weiterer Unterschied zwischen Dietrich und der KO muß die Stellung des Vaterunsers genannt werden. In der Kirchenordnung folgt es den Einsetzungsworten, bei Dietrich dagegen geht es diesen voraus. Damit greift Dietrich auf Luthers Deutsche Messe zurück, wie auch in der Praxis der getrennten Konsekration und Austeilung.[43] Daß er die Br.Nü. Reihenfolge (Einsetzungsworte, Vaterunser) nur bei der Krankenkommunion, nicht aber bei der gewöhnlichen Messe umkehrt, zeigt, daß für ihn die Reihenfolge von keinem großen Belang war.

Der Beginn der Einsetzungsworte bei Dietrich ist etwas anders als der von Br.Nü. Bei Dietrich lautet er: "In der nacht da Jesus verrahten ward...", in der Kirchenordnung dagegen: "Unser Herr Jesus in der nacht do er verrathen wardt..."[44)]

Auch die von Dietrich verwendeten Spendeworte unterscheiden sich von denen der Br.Nü.KO. Dietrichs Formel heißt: "Nym hin und isse/das ist der leyb Jesu Christi/der für deine sünd geben ist." Und: "Nym hyn und trincke/das ist das blut unsers Herrn Jesu Christi/das für dein sünd vergossen ist."[45)]

Endlich ist auch das Abendmahlsdankgebet umgeändert. Statt im Plural wird es im Singular vom Priester für den Kranken gebetet. Und der Schluß des Gebetes heißt jetzt: "...zum starcken glauben gegen dir/ das ich auff dein barmhertzigkeyt alles wagen/und durch hilff deines Sons und des heyligen Gaystes/alles uberwinden/und deiner Zusag nach/ ewig leben möge/Amen."[46)] Diese Änderung ist nicht theologischer Art, sondern durch die Lage des Kranken verursacht.

Es ist deutlich geworden, daß Dietrich mit seiner Ordnung für die Krankenkommunion sich nicht mit der Br.Nü.KO theologisch auseinandersetzen wollte, sondern daß er lediglich ohne besondere Rücksicht auf die sehr generellen Vorschriften der Br.Nü.KO selbständig eine passende Form für die Krankenkommunion geschaffen hat. Er hat der Kirchenordnung nicht nur einige neue Abschnitte hinzugefügt, sondern er hat auch das in ihr vorgegebene Material sachgemäß entfaltet als Anleitung der evangelischen Prediger, bzw. der soeben erst evangelisch gewordenen ehemals römischen Geistlichen für ihren Dienst an der evangelischen Gemeinde.

Die Ordnung für das Begräbnis

Sie ist nicht die der Br.Nü.KO, ihr aber in ihrer Simplizität sehr ähnlich. Erwähnenswert ist die Tatsache, daß die Vermahnung im Unterschied zu der Br.Nü. Vermahnung überhaupt keinen Bezug auf den Verstorbenen nimmt, selbst nicht in Worten der Hoffnung auf die Auferstehung, sondern ausschließlich als Warnung vor dem Tod und Gericht aufgefaßt ist.[47)] Offensichtlich steht Dietrich so sehr in der Polemik gegen Rom, daß er kein Wort über den Verstorbenen wagt, selbst

nicht ein Wort über seine Auferstehung, sondern sein alleiniges Interesse dem der Gemeinde noch bevorstehenden Tod gilt.

Die Beichte

Die zwei Absolutionsformeln hat Dietrich wörtlich der Br.Nü.KO entnommen.[48] Es ist aber doch zu fragen, wie er die Privatbeichte und Privatabsolution gewertet hat. Daß er sie beibehalten will, ist klar; aber es scheint doch, als ob seine Kampfsituation gegen Rom ihn dazu geführt hat, sie anders zu werten, als es z.B. die Br.Nü.KO und die von ihr abhängigen KOO von Mk.Br. (1540) und Pf.Nb. (1543) tun.

Vor allem wehrt sich Dietrich gegen die Sündenerforschung. Wenn einer ganz freiwillig sein Gewissen ausschüttet, ist das sehr gut, aber man soll es dem Beichtenden nicht irgendwie zur Pflicht machen. Es genügt, wenn er seine Sünden offen bereut.[49] Das klingt scheinbar ganz evangelisch; aber es ist doch zu fragen, wie ernst eine Reue ist, die sich grundsätzlich scheut, eine Sünde namhaft zu nennen. Die Br.Nü.KO hat die Dinge schärfer gesehen. Auch sie lehnt eine erzwungene Beichte ab, aber trotzdem nimmt sie als selbstverständlich an, daß ein Christ seinem Beichtvater "sein anfechtung, fel und begeren als ferret er selber will, und wie jn sein gewissen leret" sagen wird.[50] Die Br.Nü.KO rechnet damit, daß der Beichtende die Sünden, die ihm das Gewissen unruhig machen, offen aussprechen wird. Dagegen sieht Dietrich diese Verfahrensweise als Ausnahme an und hält sie nicht einmal für erstrebenswert. Der Beichtvater soll nicht versuchen, den Beichtenden zu einem solchen offenen Bekenntnis zu bringen. Das steht seinem Amt nicht zu.

Die Gefahr dieser Auffassung hat die Mk.Br.KO schon drei Jahre vorher klar herausgestellt.[51] Auch sie weiß, daß die Absolution nicht von der Namhaftmachung einer Sünde abhängig ist,[51a] aber sie weiß auch, daß eine echte Reue "...nach dem exempel der heiligen, als Danielis, Paul und anderer, die auch in sonderheit ire feil und sunde namhaftig offentlich bekennen und beichten..."[52] das Gewissen ausschütten will. Mit diesem Urteil stimmt auch die Pf.Nb.KO überein.[53]

Dietrich kommt zu seiner Auffassung nicht deshalb, weil er die Absolution für sich allein höher als die Beichte schätzt. Luther, der in der Absolution ein Kleinod sieht, will gerade darum die Beichte bei-

behalten haben. Für Dietrich ist es vielmehr seine Kampfsituation gegen Rom, die ihn den Wert der Beichte nicht richtig schätzen läßt.[53]

Wir haben oben erwähnt, daß sowohl Dietrich als auch die Br.Nü.KO eine eigentliche Offene Schuld im Hauptgottesdienst nicht kennen.[54] Aber auch in seine Beichtordnung hat Dietrich sie nicht aufgenommen. Dagegen kennt er wohl die Möglichkeit einer allgemeinen Absolution. Er bestimmt: "Wenn nun die Communicanten also befraget/und unterricht sein/Als dann soll man sie/nach gelegenheyt/ein yeden in sonderheyt/so ers begeret/oder alle zumal/so sich angezeygt/Absoluiren..."[55]

Wie hat sich Dietrich demnach das Glaubensverhör vorgestellt? Wurde jede einzelne Person privat geprüft oder eine ganze Gruppe auf einmal? Es scheint für Dietrich beides möglich gewesen zu sein. Wichtig war nur, daß "die Kirchen diener unnd Pfarrherrn/sondern fleysz legen/und niemandt zu dem Hochwirdigen Sacrament lassen/sie wissen denn/das er beten/den Glauben/die Zehen Gebot könne/und wisse/was Gott mit der Tauff/und mit dem Abentmal/hab wöllen bey uns auszrichten."[56] Wie in der Kirchenordnung war in bestimmten bekannten Fällen auch nicht das Glaubensverhör notwendig, sondern nur das bloße Anzeigen, und zwar deshalb: "Dann wie kan er (der Pfarrer) sonst wissen/wie er sich mit den partickeln/unnd dem Kelch schicken soll/wenn er die anzal der Communicanten nicht zuuor weysz? Denn dise unordnung taug in keynen weg/das man oblaten und wein/on gewisse masz/auff den Altar tragen/unnd darnach das ubrig den Custer wolt lassen zu seinem brauch im hausz nützen."[57] Damit könnte die Anzeigepflicht nur als eine praktische, nicht als eine seelsorgerliche Notwendigkeit angesehen werden.

Daß Dietrich die Anzeigepflicht beibehielt, ist jedoch nicht nur aus dem oben genannten praktischen Grund zu erklären. Denn auch er sieht bei der Anmeldung die Gelegenheit gegeben, die Absolution zu empfangen, und eben deshalb hatte die Anzeigepflicht für ihn einen besonderen Wert.[58]

Somit ist folgendes festzuhalten. Die Br.Nü.KO und das Agendbüchlein stimmen darin überein, daß eine Anmeldung zum Abendmahl stattfinden muß. Sie stimmen ferner darin überein, daß sie bei der Anmeldung die Spendung der Absolution als die Regel ansehen. Doch geht das Agendbüchlein über die Br.Nü.KO hinaus, indem es bei dieser Gelegenheit

die Möglichkeit einer gemeinsamen Absolution vorsieht. Wichtig dabei aber ist, daß diese allgemeine Absolution nicht über eine ganze Gemeinde, unter der auch unbekannte, unbußfertige, öffentliche Sünder sein könnten, ausgesprochen wird, sondern nur über einen kleineren Kreis derer, die sich zum Abendmahl angemeldet und dabei die Absolution begehrt haben.

Die Trauordnung

Dieser ganze Abschnitt ist fast wörtlich der Br.Nü.KO entnommen. Als Änderung wäre nur der Spruch aus Matth. 19:6 erwähnenswert. Luther bringt ihn in präsentischer Form unmittelbar vor der Trauformel;[60] die Br.Nü.KO behält die präsentische Form bei, bringt das Wort aber nach der Trauformel; diese Stellung übernimmt das Agendbüchlein, schreibt aber für den Spruch die perfektische Form vor.[61]

Luther konnte ihn präsentisch verwenden, weil das eigentliche Zusammensprechen noch ausstand. Doch durch die Umstellung in der Br.Nü.KO war eine neue Situation geschaffen, die eine präsentische, von der Bibelübersetzung abweichende Gestaltung eigentlich nicht mehr sinnvoll erscheinen läßt, wenngleich Br.Nü. noch keinen Anstoß daran nahm. Dietrichs Änderung zeigt nun, wie sorgfältig er die Br.Nü.KO bearbeitet hat.

Die Feiertage

Das Agendbüchlein enthält alle in der Br.Nü.KO aufgezählten Feiertage. Darüberhinaus erwähnt es einige Feste, deren Begehung auf den Sonntag verlegt werden soll: Taufe Christi, Pauli Bekehrung, Magdalene, Johannis Enthauptung, Fest der Engel.[62]

Aufschlußreich ist die Bemerkung zur Feier der Himmelfahrt Mariä. Dazu hatte die Br.Nü.KO nicht ganz unmißverständlich gesagt: "Unser Frawen tag jrer hymelfart, nit darumb das der in der heyligen schrifft grundt hab, sunder von des gemainen arbeytenden Pauers volcks wegen. Doch soll an sollichem Fest in den Kirchen die Historien von unser Frawen Fest Visitationis genant, derhalben man in dem heyligen Euangelio zeugnusz hat, mit singen und lesen gehalten werden."[63] Dieser Rubrik schickt das Agendbüchlein noch die folgende Erläuterung voraus:

"Weyl aber gemeinigklich das fest Visitationis Marie in eine wochen felt/und der Feyertage/umb der Feldarbeyt willen dazumal zuuil wöllen sein/ist es also bedacht/das solches Fest Visitationis Marie auff den .XV. tag Augusti verschoben werd/da man sonst das Fest von der Hymelfart Marie helt. Welchs doch keinen grundt inn der schrifft/unnd zu grosser abgötterey vil ursach geben hat. Darumb sol man auff solchen tag Assumptionis/die Historien halten von der Heymsuchung/welche inn der schrifft gegründet/und derhalb ein nütze lehr geben kan."[64]

Die Lehranweisung

Diese ist nicht die der Br.Nü.KO, sondern ist selbständig herausgearbeitet. Während sich die Br.Nü.KO zu zwölf verschiedenen Lehrstücken äußert, wird die Zahl im Agendbüchlein auf neunzehn gesteigert, dafür werden aber die einzelnen Artikel kürzer behandelt. Uns interessiert besonders, was über das geistliche Amt gesagt wird.

Das Agendbüchlein stellt fest: "Das Ambt ist in der werheyt grosz/Den wir es nit von menschen/sonder von Gott dem heyligen geyst haben/der uns dahin gesetzet hat (Wie Paulus sagt Acto. 20) Dz wir die gemeine Gottes weyden sollen/welche er durch sein eygen blut erworben hat.[65] Das Amt ist also de iure divino gestiftet. Von einer Ordination dagegen ist keine Rede. Damit stimmt das Agendbüchlein mit der Br.Nü.KO auch in dieser Frage überein.[66]

Erwähnenswert wäre noch die Bestimmung zur Elevation bei der Feier des Altarsakramentes. Dazu heißt es: "Nit unrecht ist es an jm selb/wenn man des Herrn Nachtmal helt/und die wort laut singet/oder liset/das man brodt unnd den kelch auffhebt/Auff das die gantze gemeine sehe/wie die wort lauten/das der Herr brodt unnd wein zu solchem seinem Testament gebrauchet/des man solchen befelch nach/hie auch brod und wein dazu neme. Wo nun die leut/auff den alten aberglauben bleyben/und sich wolten duncken lassen/Es were ein Gottes dienst/das Sacrament sehen/ Welchs doch nit dazu ist eingesetzet von dem Herrn Christo/das mans sehen und anbetten/sonder essen und trincken/und dabey des Herrn todt verkundigen sol/Wo sag ich/auff solchen aberglauben die leut beruhen wolten/da sol man ee das auffheben fallen lassen/unnd abthun/so es doch an jm selb/dem Sacrament nichts gibt noch nimbt/auff das dem aberglauben möge gewehret werden."[67]

Über die Elevation hat die Br.Nü.KO geschwiegen.[68] Die Anbetung des Herrn im Sakrament war nicht verboten. Für Dietrich dagegen scheint, jedenfalls nach diesem Zitat, eine solche Anbetung gar nicht möglich. Für ihn geschieht die Elevation nicht zur Adoration, sondern nur um der Gemeinde gleichsam eine Möglichkeit der "Prüfung", daß auch wirklich Brot und Wein, entsprechend der Stiftung Christi, Verwendung finden, zu geben. Allenfalls war Dietrich bereit, eine Anbetung im Sinne von Ehrerbietung gelten zu lassen.[69] Damit geht er jedoch selbst über Melanchthon hinaus, der an der Anbetung wenigstens im Moment des Genusses festhielt.[70] Wir halten Dietrichs Unterscheidung im Hinblick auf die Abendmahls<u>praxis</u> etwas fraglich. Denn wenn Christus im Abendmahl wirklich gegenwärtig und er der Sohn Gottes ist, dann gilt ihm nicht nur Ehrerbietung, wie sie einem Menschen auch gebührt, sondern Anbetung, die möglicherweise auch als Anrufung verstanden werden darf.[71]

Zusammenfassung

Das Agendbüchlein von Veit Dietrich weist gegenüber der Br.Nü.KO folgende Merkmale auf:

1) Das pädagogische Element wird viel stärker hervorgehoben.
2) Einige Unklarheiten der Br.Nü.KO werden beseitigt.
3) Einige wertvolle Ergänzungen werden gemacht, besonders in praktischer und seelsorgerlicher Hinsicht.
4) Die starke anti-römische Frontstellung führte im Falle des Exorzismus zu einer Klärung, im Falle der Elevation und der Leichenpredigt aber zu einer Verdunkelung des wirklich Erwünschten.
5) Die Frage, ob Offene Schuld oder Privatbeichte, wird etwas aufgelockert und weiter geklärt.
6) Im großen und ganzen ist das Agendbüchlein eine getreuliche Bearbeitung der Br.Nü.KO.

Die verdienstvolle Leistung des Agendbüchleins besteht darin, daß es unter Wahrung des gegebenen Rechtsbodens die kirchliche Praxis den Erfordernissen einer neuen Lage angepaßt hat. Zu bedauern ist nur die Möglichkeit seiner Aufnahme auch in Gegenden mit anderen Gegebenheiten. Hier konnten seine ursprünglich berechtigten pädagogischen Gesichtspunkte und anti-römischen Tendenzen die Gestaltung des gottesdienst-

lichen Lebens in falsche Bahnen lenken. Dennoch bleibt das Agendbüchl ein schönes Beispiel für die Bindung in der Freiheit.

G. Die KO für Pfalz-Neuburg, 1543

Ottheinrich, der erste Herzog des Fürstentums Pfalz-Neuburg, trat 154 zur Lehre Luthers über und begann mit der Einführung der evangelische Lehre in seinem Fürstentum.[1)] Sein Übertritt erfolgte nicht aus Hoffnung auf Säkularisationsgewinn, so begreiflich dies bei seiner finanziellen Lage gewesen wäre, sondern er glaubte in der neuen Lehre "den hellen Strahl des Lichts" zu erblicken, der von Gottes Wort ausging zum Heile der Völker.[1a)] Er war, trotz seiner finanziellen Abhängigkeit von den ihm verwandten streng römischen bayerischen Herzogen, fest entschlossen, die Lehre Luthers in seinem Fürstentum einzuführen. Zu seinem theologischen Berater bestellte er außer Michael Diller und Wolfgang Musculus besonders Osiander aus Nürnberg, der ihm schon zu Beginn des Jahres 1543 eine neue KO vorlegte.[2)] Diese KO sollte jedoch nur bis zur Regelung der Kirchenangelegenheiten durch ein allgemeines Konzil Geltung haben.[3)] Ein überzeugter Anhänger des Schmalkaldischen Bundes war Ottheinrich eben nicht.[3a)]

Als Vorlagen hat Osiander die Br.Nü. und Mk.Br.KOO benutzt, und zwar so, daß er sich fast ganz mit dem Stoff der beiden KOO begnügt. Dieses Material hat er aber sorgfältig bearbeitet und nach seinem Ermessen verbessert, ergänzt oder gekürzt. Wir werden sehen, daß an vielen Stellen Osiander bei der Formulierung der Br.Nü.KO bleibt, statt sich die oft erweiterte Fassung der Mk.Br.KO anzueignen. Das erklärt sich teilweise schon daraus, daß Osiander an der Br.Nü.KO als der Hauptverfasser beteiligt war.[3b)]

Die KO wird in drei klar von einander abgegrenzte Teile gegliedert. Im ersten Teil werden die Hauptstücke der christlichen Lehre im allgemeinen behandelt. Hier folgt Osiander der Br.Nü.KO fast wörtlich. Die Änderungen stellen meistens nur sprachliche Verbesserungen dar, an einzelnen Stellen steckt allerdings mehr dahinter.[4)]

Der zweite Teil trägt den Titel: "Der ander theyl der Kirchenordnung/ Wie es mit den heyligen Sacramenten/und allerley andern Ceremonien/in

meines...Fürstenthum gehalten wirdt." Hier finden sich die Lehrausführungen und Ordnungen für die Taufe, für Beichte und Absolution, für Abendmahl und Messe, für die täglichen Gottesdienste und für die Krankenseelsorge, das Begräbnis und die Trauung. Hinzu kommen Anweisungen über die Berufung und Ordination von Kirchendienern und über kirchliche Feste und allgemeine Zeremonien.

In einem letzten Teil finden sich die Katechismuspredigten der Br.Nü. KO, doch sind diese Predigten nicht, wie in Br.Nü., an "meine liebe kindlein" gerichtet, sondern mehr allgemein an "meine geliebten".

Uns interessiert besonders der zweite Teil der KO, den wir nun charakterisieren und mit der Br.Nü.KO vergleichen wollen.

Die Taufordnung

Der eigentlichen Taufordnung geht eine lange Erklärung über die Taufe voraus. Diese ist unmittelbar aus der Br.Nü. und der Mk.Br.KO zusammengestellt, geht aber über die Mk.Br.KO auch teilweise auf die Säch.KO zurück.[5)] Aus unserer Tabelle geht klar hervor, wie eng sich Osiander an die Br.Nü. und die Mk.Br.KO hält. Wo er dennoch Änderungen macht, haben diese nur eine erläuternde Funktion.

Was die Taufordnung selbst anlangt, scheint diese grundsätzlich auf das Eichstätter Rituale zurückzugehen, aber gleichzeitig von der Mk. Br.KO beeinflußt zu sein.[5a)] Folgende Unterschiede sind zwischen der Mk.Br. und der Pf.Nb. Taufordnung zu bemerken:

1) Das Gebet: "Gott, du unsterbliche zuflucht aller..." findet sich an anderer Stelle.
2) Das "Darumb, du vermaledeiter teufel" findet sich dreimal in der Mk.Br.KO, viermal in der Pf.Nb.KO.
3) Die Pf.Nb.Fassung bringt den doxologischen Schluß zum Vaterunser.
4) Die Pf.Nb.Fassung enthält genauere Rubriken.
5) Das Überreichen einer brennenden Kerze am Schluß der Ordnung fehlt in der Pf.Nb. Fassung.

Als Anlaß für diese Änderungen vermögen wir keine tiefgreifenden theologischen Gründe zu entdecken.[5b)] Vielmehr kommt hierin Osianders Bestreben zum Ausdruck, möglichst das übliche Taufrituale beizubehalten und nicht durch allzuauffallende Änderungen zu ergänzen.

Die Beichte und Absolution

Die Ausführungen über Beichte und Absolution stammen ebenfalls aus der Br.Nü. und der Mk.Br.KO. Die literarische Abhängigkeit haben wir bereits oben durch eine Tabelle zu verdeutlichen versucht.[6)]

Wie die Mk.Br.KO versteht auch die Pf.Nb.KO die Beichte mit Absolution nicht nur als Vorbereitung auf den Abendmahlsempfang, sondern auch als selbständiges Sakrament.[7)] Verstärkt wird nur die Warnung gegen den Mißbrauch der allgemeinen Beichte. Es heißt in Pf.Nb.: "Dargegen aber sol der miszbrauch/so an etlichen orten/zuuerhinderung der nötigen straff/der offenlichen und unbuszfertigen sunder furgenommen/nemlich/das etwo vil personen zu gleich auff eyn hauffen/nur ein gemeyne/oder aber auch wol gar keyn beicht thun/und dannoch offenlich Absolution fordern/und empfahen/und es also darbey lassen wenden/gar nicht gestattet..(sein)."[8)] In der Mk.Br.KO fehlen die unterstrichenen Worte.

Hier wird es deutlicher als in der Mk.Br.KO,[9)] weshalb die Privatbeichte zu verlangen ist, nämlich zur besseren Durchführung einer echten Kirchenzucht. Es ist jedoch nicht ganz einsichtig, warum echte Kirchenzucht nicht auch möglich sein soll auf Grund einer einfachen Anmeldung vor dem Abendmahl, wie die Br.Nü.KO sie bestimmt.[10)] Hier bringt Osiander das fertig, was ihm in der Br.Nü.KO nicht gelungen ist, nämlich dem Priester die richterliche Funktion zuzusprechen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen bei der Beichte zu unterscheiden.[11)] Das ist sicher eine unevangelische Tendenz in seiner Theologie.

Indem Osiander die Privatbeichte verlangt, bricht wieder die Frage nach deren Einsetzung durch Christus auf. Wir haben die Ansicht vertreten, daß Christus nur die Absolution als solche, nicht aber die Privatabsolution als eine besondere Einrichtung eingesetzt hat.[12)] Im Gegensatz dazu scheint bereits die Br.Nü.KO die Einsetzung der Privatabsolution durch Christus zu behaupten. Denn sie hat sicher die Privatabsolution im Auge, wenn sie sagt: "Sonderlich aber sollen sie die leut mit höchstem fleysz dahin bewegen und raytzen/Dasz sie sich vorhin/ehe dann sie zum Sacrament gehen/lassen absoluiren oder entbinden von jren sünden: Dann Christus unser lieber Herr hat ja sollichs ampt und befelch nicht on ursach eingesetzt und verordnet/da er sprach: Nemet hin den heyligen Gayst..." Und: "Christus hat die Tauff eingesetzt für die/so Christen wöllen werden/Das Abentmal aber für die/so

Christen sein/und im Glauben stehen und leben/Das absoluiren aber für die/so durch sünde gefallen/und also der Christenlichen Gemeinschafft (welches ist der gaistlich leyb Christi) unwirdig sein worden/dasz sie durch die Absolution wider entbunden/und der Christenlichen Gemain wider eingeleybt werden...."[13)]

Dennoch will die Br.Nü.KO unserer Meinung nach die Privatabsolution nicht prinzipiell von der Absolution in der Predigt oder der Allgemeinen Absolution unterschieden sehen, sondern faßt sie nur als eine unter verschiedenen Formen der durch Christus eingesetzten Absolution als solcher auf. Der Rat hatte sich nämlich seinerzeit dem Wittenberger Gutachten angeschlossen, das in Predigt, allgemeiner und privater Absolution nur Ausformungen der einen Stiftung Christi sah.[13a)]

Die Haltung der KO hat jedoch keineswegs einer Vernachlässigung der Privatabsolution das Wort reden wollen. Vielmehr hätte sie praktisch auf sie nicht verzichten wollen, da doch Christus selbst diese Form der Absolution wenn auch nicht eigens eingesetzt, so doch gebraucht hatte.

Ganz ähnlich beurteilt, wie wir bereits sahen, die Ca.Gö.KO die Notwendigkeit der Privatabsolution.[14)] Auch in ihr ist nur deren Notwendigkeit de iure humano betont.[15)]

Bei Osiander liegen die Dinge etwas anders. Sein Verständnis vom Verhältnis zwischen Predigt und Privatabsolution scheint bei seiner Forderung der Privatabsolution eine Rolle gespielt zu haben.[16)] Es ist nicht immer ganz klar, ob er bereit war, auch der Predigt die Absolutionskraft zuzuschreiben. In der Pf.Nb.KO dagegen heißt es ganz deutlich: "Und wiewol in mancherley weisz und weg/als inn gemeyner Predig/in der Tauff/und im heyligen hochwirdigen Sacrament/des leibs und bluts Christi/vergebung der sünden/durch ein rechten glauben auff die wort Christi/empfangen wirt...So hat er ja auch solch ampt und befelch der Schlüssel nicht on ursach eingesetzt..."[17)] Demnach scheint Osiander diese Schwierigkeit überwunden zu haben, denn er gibt hier selbst "gemeyner Predig" die Kraft der Sündenvergebung zu. Dennoch verlangt er in der Pf.Nb.KO unabdingbar die Privatabsolution.

Auch er spricht, wie die Br.Nü.KO, von der Einsetzung des Schüsselam-

durch Christus. Will er damit die Notwendigkeit der Privatabsolution auf ein de iure divino zurückführen, oder versteht er den Absolutionsbegriff im weiteren Sinne, wie z.B. die Ca.Gö.KO, und kann deshalb die Privatabsolution nur de iure humano festhalten?[19]

Wenn man von einer Einsetzung der Privatabsolution durch Christus sprechen will, dann muß man auch zu beschreiben in der Lage sein, worin sich die Privatabsolution etwa von der Predigt unterscheidet. Das tut Osiander jedoch nicht; vielmehr sagt er, daß durch beide die Sündenvergebung empfangen wird. Wenn er also dennoch die Privatabsolution für eine Einsetzung Christi hält, dann kann er "Einsetzung Christi" nicht so sehr im lutherischen Sinne verstehen, wonach Christus als gegenwärtiger Herr durch das Wort das vollzieht, was er einst eingesetzt hat (obwohl Osiander dies nicht bestritten hätte), sondern mehr im biblizistischen, calvinistischen Sinn, wonach der Priester pflichtgemäß das tut, was die Bibel ihm vorschreibt.[20]

Daß Osiander die Notwendigkeit der Privatabsolution tatsächlich im letzteren Sinne begründen wollte, machen zwei Tatsachen wahrscheinlich: erstens Osianders Auffassung von der Schriftinspiration;[21] zweitens seine unerbittliche Forderung der Privatabsolution vor der Kommunion.[22] Wer so konsequent die Privatabsolution für unabdingbar hält und außerdem eine sehr mechanische Inspirationslehre vertritt, der ist sicher auch in der Lage, die Privatabsolution für de iure divino zu halten, und zwar im biblizistischen Sinn.

Weil die Mk.Br. und die Ca.Gö.KO die Privatabsolution nur de iure humano für notig hielten, konnten sie im Notfall auf sie verzichten. Osiander dagegen mußte sie als de iure divino befohlen auf jeden Fall gesetzlich verpflichtend machen.

Die Pf.Nb. wie auch die Br.Nü. und die Mk.Br.KO sehen in den verordneten Amtsträgern die legitimen Verwalter der von Christus der ganzen Kirche gegebenen Schüsselgewalt.[23] Die Br.Nü.KO sagt klar: "...er (Christus) hab sollichen gewalt hie niden auff erden gelassen/der Christlichen Kirchen und jren dienern..."[24] Viel weniger deutlich heißt es in der Säch.KO: "...dis wort der absolution, so ich auf gottes verheissung dir mitteile, soltu achten, als ob dir gott durch ein stimme von himel gnade und vergebung deiner sünde zusagt, und solt

gott herzlich danken, der solchen gewalt der kirchen und den christen auf erden geben hat."[25] Hier werden die Amtsträger nicht ausdrücklich erwähnt, obgleich der Zusammenhang zeigt, daß sie in erster Linie ins Auge gefaßt sind.[25a] Die Mk.Br.KO verwendet an dieser Stelle genau dieselben Worte wie die Säch.KO.[26] Diese Worte werden von Osiander in der Pf.Nb.KO geändert in: "...dis wort der Absolution...gotis befel dir...durch sein eygen mund von himel...dancken/das er der Christlichen Gemein/und iren Dienern hie auff erden/solchen gewalt gegeben hat."[27] Er weist also deutlich auf die Amtsträger als die Verwalter der Schlüsselgewalt hin. Auch die Ersetzung des Wortes "verheissung" durch "befel" und "ein stimme" durch "sein eygen mund" verlagert den Akzent vom Evangelium auf die Person des Evangeliumsverkündigers, auf den Amtsträger. Nach Osiander ist die Absolution an das Evangelium gebunden, das Evangelium aber wiederum an den verordneten Amtsträger.

Damit spricht Osiander deutlich aus, was auch Luthers Meinung und die der Säch. und Mk.Br.KO ist, dort aber nicht so klar herausgestellt wird.[28] Obwohl das Evangelium und damit die Schlüsselgewalt der Kirche oder Gemeinde gegeben ist, ist die Ausübung dieser Gewalt dem geistlichen Amte vorbehalten. Der Grund dafür ist sicher nicht der, daß nur der Amtsträger die Fähigkeit hätte, Sünde zu vergeben; denn diese Fähigkeit ist der ganzen Kirche gegeben. Vielmehr wird die Schlüsselgewalt dem Amtsträger deshalb vorbehalten, weil sie in ihrem Charakter als Privatabsolution unlöslich mit der Abendmahlszulassung verbunden ist, und über diese Zulassung hat der verordnete Amsträger zu wachen, denn nach lutherischer Lehre macht das Neue Testament den Amtsträger für die öffentliche (gottesdienstliche) Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verantwortlich.

Die Pf.Nb.KO bietet zwei Absolutionsformeln an, die erste stammt aus der Mk.Br.KO,[29] die zweite aus der Br.Nü.KO.[30] Am Schluß dieser zweiten Formel macht Osiander jedoch eine charakteristische Änderung. Statt bei seiner Formulierung in der Br.Nü.KO ("...Und ich als ein beruffner diener...verkündige dir solliche vergebung aller deiner sünde") zu bleiben, schreibt er in der Pf.Nb.KO: "...und ich/als ein beruffner Diener...entbinde dich von allen deinen sunden."[31] Auf den Unterschied zwischen der Verkündigung der Sündenvergebung und der Entbindung von Sünden sind wir schon oben eingegangen.[32] Wir glauben festgestellt zu haben, daß man theologisch zwischen den beiden Formen nicht unter-

scheiden darf. Es ist jedoch zu fragen, ob Osiander nicht dennoch diese Änderung aus theologischen Gründen macht, ob er nicht doch der priesterlichen, privaten Entbindung von Sünden eine "effektivere" Wirkung zuschreiben will, als der bloßen Verkündigung der Sündenvergebung. Diese Vermutung liegt nahe.[33] Wie konnte Osiander aber dann in der Pf.Nb.KO folgende Worte aus den Mk.Br. und Säch.KOO übernehmen: "Auff dz du aber solcher gnad/souil dester gewisser und sicherer sein mögest/wil ich dir auch dz wort d Absoltuion mitteilen/dadurch die gnad/so sonst durch die offenliche predig des Euangelions aller welt in gemein gepredigt wirt/dir für dein person in sondheit zugesagt und vergeben wirt..."?[34] Demnach liegt der Unterschied zwischen der allgemeinen Predigt des Evangeliums und der Privatabsolution nicht in dem Inhalt der Gebe, die gegeben wird, sondern in der Gewißheit, mit der diese Gabe empfangen werden kann. Ähnliches hätte auch Luther sagen können.[35]

Dennoch ist Osianders Änderung der Br.Nü.Formel in eine Entbindungsform so bedeutsam, daß man schwer den Verdacht unterdrücken kann, daß Osiander trotz allem die Privatabsolution nicht nur als Verkündigung, sondern eben doch als noch etwas mehr verstanden hat. Wenn dies zutrifft, dann ist er auf eine falsche Weise über Luther und die Br.Nü. KO hinausgegangen.[36] Doch bleibt eine Unklarheit in seiner Absolutionsauffassung. Einmal scheint er die Notwendigkeit der Privatabsolution biblizistisch zu begründen,[37] ein anderes Mal scheint er sie als von der Wortverkündigung inhaltlich verschieden zu verstehen und will sie deshalb als notwendig behaupten.[38] Diese Unausgeglichenheit in Osianders Auffassung macht die Darstellung seiner Position sehr schwierig.[38a] Klar ist nur, daß sein Anliegen stärker in der Pf.Nb. zum Ausdruck kommt als in der Br.Nü.KO. Ottheinrich gestattete ihm eben eine Freiheit, die der Nürnberger Rat ihm nicht gewährt hatte.

Das Abendmahl und die Meßordnung

Die Ausführungen über die Abendmahlslehre hat Osiander mit meistens nur unwesentlichen Änderungen aus der Mk.Br.KO, die selber sehr stark auf die Br.Nü.KO zurückgeht, entnommen.[39]

Erst zum Schluß dieser Ausführungen tauchen einige erwähnenswerte Abweichungen von der Mk.Br. Fassung auf. Diese rechnet, wie die Br.Nü.

KO, z.B. mit der täglichen Messe: "...und sonderlich sollen die pfarherrn und prediger in unsern stedten das volk zu der communion fleißig ermanen und anhalten, damit man alle tage communicanten haben moge und das also teglich cena domini gehalten würde."[40] In der Pf.Nb.KO dagegen schreibt Osiander: "Und sonderlich sollen die Pfarherrn und Prediger in unserm lande/das volck zu der Communion fleißig vermanen/unnd anhalten/damit man offt Communicanten hab/unnd also das Abendtmal des Herrn offt gehalten werd/furnemlich aber an den Sontagen und andern gewonlichen Festen und Feyrtagen."[41] Hier wird also fast ausschließlich für die Sonn- oder Feiertage mit einer Messe gerechnet. Diese Entscheidung scheint Osiander aus praktischen Gründen gefällt zu haben; denn man mußte anscheinend froh sein, wenn wenigstens an den Sonn--und Feiertagen Kommunikanten da waren, von den anderen Tagen ganz zu schweigen. Eine Privatmesse aber durfte es nicht geben.[42]

Obgleich Osiander mit einem sonntäglichen Abendmahlsgottesdienst rechnet, weiß er, daß viele Gemeindeglieder nur selten kommunizieren werden. Er sagt in einer in der Mk.Br.KO nicht enthaltenen Bestimmung: "Es sollen auch die Seelsorger und Priester ein fleissig auffsehen haben/und darob sein/das ein jedes Pfarkind/so zu seinen vernünfftigen jaren komen ist/auffs wenigst ein mal im jar/als zu Ostern/Pfingsten/ Weyhennachten/oder auff ein andern tag/zu seiner besten gelegenheit/ zum heiligen Sacrament gehe. Und welches das nit thete/das sollen sie ernstlich darumb anreden/und sie vermanen/das sie sich andern Christen hierin gemesz halten/und niemand ergernus geben/damit man nicht verursacht werde/iret halben weyter rath zu suchen."[43]

Das Zugeständnis, daß einer nur einmal im Jahr kommunizieren "muß", zeigt, daß Osiander vielleicht doch ein verkümmertes, von der römischen Praxis her gewonnenes Abendmahlsverständnis hatte. Hier wird Luthers Mindestzahl von einem Viermal auf ein Einmal reduziert, was die Frage scheint nicht die zu sein, ob nicht ein einziger Abendmahlsgang im Jahr eine Verachtung des Altarsakramentes bedeuten würde, sondern nur, ob diese Mindestzahl pflichtmäßig eingehalten werde. Zu diesem, wenn nicht schon gesetzlichen, dann aber doch wenigstens verkümmerten Verständnis vom Abendmahl paßt sehr gut Osianders gesetzliche Forderung der Privatbeichte vor dem Abendmahlsgang.[44] Von dieser Gesetzlichkeit hielten sich die Br.Nü. und selbst die Mk.Br.KO frei, je-

doch spielt bei dieser Regelung nicht nur Osianders Theologie eine Rolle. Vielmehr ist die Regelung auch kirchenpolitisch zu verstehen. Sie ist einfach die alte römische Gewohnheit, und man möchte den Anschein geben, daß man zufrieden ist, dabei zu bleiben. So regt man die Gemüter nicht auf.

Den Verlauf der Pf.Nb. Meßordnung haben wir schon oben angegeben.[46] Anders als die Mk.Br. Meßordnung, scheint sie direkt auf die Br.Nü. zurückzugehen.[47] Doch übernimmt sie auch verschiedene Elemente, obgleich in eigener Weise, aus der Mk.Br. Meßordnung, z.B. das Gebet unter dem Sanctus, das Agnus dei als Anbetungslied statt als Kommunionsgesang und das lateinische Gebet des Priesters unter oder nach dem Agnus dei und das nach dem Abendmahlsdankgebet. Das Konsekrationsgebet dagegen ist Sondergut der Pf.Nb.KO.[48] Die Fassung der Konsekrationsworte ist die der Br.Nü. und nicht die der Mk.Br.KO.[49] Während die Br.Nü.KO die Elevation nicht erwähnt, ordnen sowohl die Mk.Br. als auch die Pf.Nb.KO sie an.[49a] Pf.Nb. erwähnt auch die Kommunion des Priesters nach der Austeilung an die Gemeinde.[49b]

Liturgisch gesehen steht die Pf.Nb. Meßordnung zwischen den Br.Nü. und Mk.Br. Meßordnungen. Wenn schon die Mk.Br. nicht als romanisierend zu bezeichnen ist,[50] darf die Pf.Nb. noch weniger dafür gelten. Sie steht streng in der Linie der Br.Nü.KO, hat aber ihre Grundstruktur mit Gut aus der Mk.Br.KO aufgefüllt und auch selbständige Verbesserungsversuche gemacht.

Das Tagesamt ohne Kommunikanten

Für den Fall, daß sich zu einer Meßfeier keine Kommunikanten anmelden, sieht die Pf.Nb.KO eine abgekürzte Meßordnung vor. Darin folgt sie dem Beispiel der Mk.Br. und nicht der Br.Nü.KO.[51] Bei dieser Gelegenheit wird die Litanei verwendet.

An den Werktagen wird statt der Meßordnung die Mette angeordnet, und zwar mit Lesungen "aus den Episteln (und Evangelien) nach der Ordnung/ wie in der Messe gemeldet ist".[52] M.a.W.: es wird hier die lectio continua empfohlen, wie auch schon in der Br.Nü.KO.

In den Städten ist solch eine Mette jeden Werktag zu feiern, in den

Dörfern dagegen wird stattdessen am Mittwoch und Freitag eine ganz einfache Andacht, aus Hymnus, Schriftlesung und Gebet bestehend, gehalten.

Die Gewohnheit, die kanonischen Horen zu beten, soll, wo sie besteht, beibehalten werden; nur müssen alle Lesungen aus der Schrift genommen und deutsch gelesen werden. Auch die Kollekte wird auf Deutsch gebetet, das übrige bleibt lateinisch. Doch schlägt Osiander vor, daß "die Frawen in den Klöstern/lernen Teutsch psallirn/in gewonlichem ton/wie sie lateinisch pflegen/und ire Lectiones/Capitula und Collecten teutsch lesen/damit sie dester mer gebessert/und zu reichlicher erkandtnus Gottis worts mögen kommen."[53)]

Indem Osiander jedoch die Horengottesdienste nicht eindeutschte und sie dem Volk gab, trug er, wie auch die meisten anderen KOO, die wir untersucht haben, dazu bei, daß sie mit der Zeit der lutherischen Kirche verlorengingen.[53a)]

Die Kollektensammlung

Diese stammt inhaltsmäßig aus der Br.Nü.KO, doch ist sie nach Anordnung und Textrenzension einer gründlichen Umarbeitung unterzogen.[54)] Die neue Reihenfolge läßt den Versuch einer mehr systematischen Gliederung deutlich erkennen. Die redaktionellen Änderungen und Zusätze dienen der sprachlichen Verbesserung oder Verdeutlichung.[55)] Eine Epiphaniaskollekte wird dem Br.Nü. Zyklus hinzugefügt. Die Kollekten werden im Gegensatz zu der Br.Nü. und der Mk.Br.KO durchgehend numeriert und betitelt.

Auch in seiner Umarbeitung des Br.Nü. Kollektenzyklus legt Osiander wieder eine bemerkenswerte Sorgfalt an den Tag.[56)]

Im Anschluß an die Kollektensammlung ist die Litanei mit Noten abgedruckt. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß diese in der Br.Nü.KO fehlt.[57)]

Die Krankenkommunion

Der erste Teil der Ausführungen über die Krankenkommunion stammt fast wörtlich aus der Mk.Br.KO. Erst bei den Bestimmungen über die Konsekration der Elemente in der Kirche weicht die Pf.Nb.KO von ihr ab.[58)]

Die eigentliche Ordnung für die Krankenkommunion stimmt zum großen Teil mit der Mk.Br.KO überein. Erst von der Konsekration ab bringt sie eine eigene Gestaltung.

Bei der Vermahnung kehrt Osiander zu der ursprünglichen Numerierung der Paragraphen in der Säch.KO zurück, die in der Mk.Br.KO durcheinandergeraten war.[59] Auch hier ein Beweis der sorgfältigen Arbeitsweise Osianders.[60]

Interessant ist die Bestimmung hinsichtlich der Gewänder des Priesters. Während dieser bei der normalen Messe die "gewonlichen Kirchenornaten/ nach gewonheyt einer yeden Kirchen" zu tragen hat[61] und beim Tagesamt ohne Kommunikanten "nit in gewonlichem Meszgewand/sonder in einem Chormantel/od nur in seinem Chorroch" erscheinen sollte,[62] heißt es in der Ordnung für die Kranken: "Unter dem (Glauben und Vaterunser)/sol der Priester seinen Choroch anziehen/die Stolam an halsz legen..."[63] Diese Unterschiede zeigen, wie Osiander bemüht ist, die ursprüngliche Bedeutung der Gewänder beizubehalten. Ähnliches kann man bei der Br. Nü.KO feststellen.[64]

Erwähnenswert sind noch folgende Vorschriften:

> "...Und halt sich aller masz darmit/wie in der Mesz/on dz er das Sa(cra)ment nicht uber das haupt auffhebe/sonder so bald er den leib consecrirt hat/soll er den selben dem Krancken reychen..."[65]
>
> "Der Priester sol auch mit sonderm fleysz die Patenam unterhalten/ damit nichts verfalle."[66]
>
> "Und nach geschehener Communion/sol der Priester die finger uber den Kelch messigklich abluirn/und die ablution dem krancken/oder wo ers nicht nemen möcht/einem andern geben."[67]

Die erste Vorschrift zeigt, wie Osiander die Elevation verstanden hat, nämlich nicht als gegen Gott, sondern gegen das Volk gerichtet, d.h. nicht als Opfer, sondern als Verkündigung. Im Falle der Privatkommunion war eine so verstandene Elevation überflüssig.

Die zweite und dritte Vorschrift bezeugen Osianders Festhalten an der lutherischen Lehre von der unio sacramentalis. Butzer und Melanchthon hätten wahrscheinlich ihre Bedenken gegen solche Vorschriften gehabt.[68]

Die Ordnung für das Begräbnis

Im Gegensatz zu der entsprechenden Ordnung in der Mk.Br.KO findet nach der Beerdigung kein weiterer Gottesdienst in der Kirche statt.[69] Das Kreuz- und Lichttragen werden nicht erwähnt.[70] Die Vermahnung stammt aus der Br.Nü.KO,[71] das Gebet aus der Mk.Br.KO.[72] Neu ist die Einsegnungsformel: "Dann sol man die Leych ins grab legen/und der Priester mit lauter vernemlicher stimm dise wort aus Apocalipsi am XIIII capitel sprechen: Selig sein die todten/die in dem Herrn sterben..."[73]

Die Trauordnung

Diese ist fast wörtlich der Br.Nü.KO entnommen. Doch eine Abweichung sei erwähnt. In der Pf.Nb.KO heißt es: "Die Ehelichen pflicht/die jr von (Br.Nü.= "da für") Got und seiner Gemeyn/eynander gelobet habt/ bestetige ich/an stat und ausz befelch der Christlichen Gemeyn/im namen des Vatters/und des Sons/und des heyligen Geysts/Amen. Was Gott zusamen gefüget hat (Br.Nü.= "fügt")/das soll keyn mensch scheyden."[74] Abgesehen von den in Klammer gesetzten Abweichungen fehlen in der Br. Nü. Fassung die unterstrichenen Worte.[75] Dieses Beispiel genügt, um zu zeigen, daß Osiander hier wie auch sonst öfter nur sprachliche Änderungen vorgenommen hat.[76] Meistens will er damit die Sache etwas präziser ausdrücken.

Wie die Br.Nü.KO, so schreibt auch die Pf.Nb.KO die Führung von Kirchen büchern vor,[77] "auff das man sich in mancherley fällen Zeugnus daraus zu gebrauchen haben."[78] Den Kirchgang am Tag nach der Trauung erwähnt Osiander überhaupt nicht.[78a]

Von der Berufung und Ordination

Obgleich Osiander sich stark für die Einführung einer strengen Ordinationspraxis aussprach,[79] nahm er bei der Abfassung der Pf.Nb.KO die Gelegenheit nicht wahr, eine solche in allen Einzelheiten zu beschreiben. Was er hier anbietet, ist eine leicht abgeänderte und stark gekürzte Fassung dessen, was die Mk.Br.KO über dieses Thema sagt.[80] Osiander begnügt sich mit folgenden Forderungen: "...das man niemants in unserm lande/zum Kirchenampt on gebürliche vocation und verordnung zulasse. Das sich auch keiner vom Adel/Statt/oder Gemeyn/die selben aus eygner authoritet/anzunemen/unterstehe/sonder die jhenigen/so

zu solchem ambt tüglich/und jnen füglich achten/zu forderst für uns/ der selbigen geschicklicheit/durch gebürlich examen zuerfaren/darstellen. Die sollen dann/wo sie tüglich erfunden und nicht zuuerbessern/auff unser bewilligung/angenomen werden/damit der beruff/und presentation/nicht aus gunst/wie etwo vil beschehen/sonder nach geschicklicheit der personen/iren fürgang haben."[81]

Auffallend ist die entscheidende Anteilhabe, die hier der Obrigkeit als solcher an der Bestellung von Kirchendienern zukommt. Dahinter steht die auch von Spengler vertretene Auffassung vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche.[82]

Wie aber versteht die Pf.Nb.KO die Ordination? Das Wort Ordination kommt nur in der Überschrift vor. Dort heißt es: "Von beruffung und ordination der Kirchendiener."[83] Im darunterstehenden Text wird das Wort Ordination einmal durch "verordnung" und einmal durch "presentation" ersetzt. Demnach scheint Osiander in dieser KO nicht über Luthers Auffassung der Ordination als "öffentliche Bekundung für die durch die wahre Kirche vollzogene Berufung" hinauszugehen.[84] Die entscheidende Frage bleibt aber die, ob Luther und Osiander gleichfalls diese "Bekundung" als einen durch Menschen vollzogenen Akt Gottes verstanden haben, oder ob diese Handlung nur de iure humano bestand.[85] Beide hätten u.E. die erstere Möglichkeit behauptet, doch hätte Osiander mehr Gewicht auf die äußere Form dieser Handlung gelegt als Luther.[86] Die Gefahr bei Osianders Auffassung wäre dann wohl die, daß bald nicht sosehr die öffentliche Bekundung, als vielmehr die bischöfliche Handauflegung als de iure divino angesehen werden würde.[87] Dagegen könnte Luthers Auffassung einer anderen Gefahr erliegen, nämlich den de iure divino-Charakter der öffentlichen Bekundung nicht stark genug hervorzuheben und sie dadurch als de iure humano mißzuverstehen.[88]

Die Konfirmation

Einen besonderen Abschnitt über die Konfirmation gibt es in der Pf.Nb. KO nicht, doch zielen einige Hinweise in dem Artikel "Von der Beicht und Absolution" darauf hin. Dort heißt es nämlich:

> "Und damit das dester fleissiger geschehe/sollen sie auch ein besonder auffmercken haben/auff die jungen leut/so das erstmal/ zum heiligen Sacrament des Leybs und Bluts Christi/gehn wöllen/

Und dieselbigen nicht ehe darzu lassen/sie haben sie dann vorhin offenlich in der Kirchen/vor dem volck/verhöret/Das sie die Zehen gebot/den Glauben/das Vatter unser/und andere Text des Catechismi/ von der Tauff/Schlüsseln/und Abendtmal/fein ordenlich sagen können/Und befunden/das sie der selbigen ein zimlichen verstand/wie ongeferlich Frag und Antwort im Catechismo/mit sich bringen/können anzeigen.
Darumb sollen sie ongeferlich acht tag/vor Ostern/Pfingsten/und Weyhennachten/verkündigen/das/wer solche leut hab/die auffs künfftig Fest/das erst mal zum heyligen Sacrament gehn wöllen/das man die selbigen zuuor anzeyg/unnd so bald man am Feyrabent Vesper leutet/oder am morgen darnach/so bald man da erst zum tag Ampt leutet/sie in der Kirchen darstelle/da selbst soll man sie offenlich/ob sie die obgemelten stuck des Catechismi gelernet haben verhören. Und so sie zimlich bericht sein/soll man das volck ein gemein gebet/das sie im solchem glauben und lehr zu nehmen/und bestendig bleyben/bis ans ende/für sie thun/und ein Vater unser/ sprechen lassen. Und also mögen sie dann zum heiligen Sacrament gehn."[89)]

Welcher Typus der Konfirmation spiegelt sich hier wider? Osiander hat seine Gedanken über die Konfirmation nicht aus der Mk.Br.KO gewonnen, denn diese behält, wie wir oben sahen, den mittelalterlichen Typus, der nicht auf die Erstkommunion bezogen ist, bei.[90)] Dagegen weisen die Ansätze der Br.Nü.KO eindeutig auf die Verbindung der Konfirmation mit der Erstkommunion hin,[91)] und eben diese Ansätze entfaltet Osiander jetzt zur festen liturgischen Gestalt. Seine Konfirmationsordnung besteht nämlich aus:

1) öffentlichem Glaubens- (bzw. Katechismus-) Verhör;
2) gemeinsamen Gebet um Wachsen und Beständigkeit dieses Glaubens;
3) Zulassung zum Abendmahl.

Von einem Konfirmationsgelübde wird zwar hier nichts gesagt. Doch gehört dies, wenn auch nicht notwendig in ausgeprägter und formaler Gestalt, in das Glaubensverhör hinein.[92)] Wenn also Osiander diesem keine formale liturgische Gestalt verleiht, bedeutet das noch nicht, daß er, prinzipiell gegen jedes Konfirmationsgelübde war, sondern nur,

daß er, wie auch z.B. Corvinus,[93] auf dessen formale liturgische Gestalt verzichtet.

Mit seiner Konfirmationsordnung bleibt Osiander sehr in der Nähe der Ansätze, wie sie die Br.Nü.KO für eine solche Handlung bietet.

Die kirchlichen Feiertage

Für die Einsetzung von kirchlichen Feiertagen gibt Osiander zwei Gründe an:

1) "...umb der ruhe willen/und das man Gottis wort zu hören/zu beten/und Gott für alle seine wolthat zu dancken/zusammenkomm...
2) "...zum gedechtnus der wolthaten unsers lieben Herrn Jesu Christi/die er an uns/sambtlich und sonderlich/gewendet hat..."[94]

Von einem Arbeitsverbot an diesen Tagen steht in der Pf.Nb.KO nichts. Wie Osiander einer Antwort auf diese heikle Frage ausgewichen ist, haben wir oben gezeigt.[95]

Die Zahl der Feiertage ist nur wenig über die der Br.Nü.KO erweitert.[96] Einige Tage, die in der Mk.Br.KO angeordnet sind, wurden von Osiander nicht übernommen. Er zeigt sich im allgemeinen in der Fortsetzung von mittelalterlichen Gewohnheiten und Gebräuchen zurückhaltender als die Mk.Br.KO.[97] Das zeigt sich auch im folgenden Abschnitt.

Alte Zeremonien

Der letzte Abschnitt in der Pf.Nb.KO trägt die Überschrift: "Von etlichen alten Ceremonien/welche gehalten/und welche unterlassen werden sollen."[98] Darunter werden folgende Fragen behandelt: die Mette in der Christnacht und in der Marterwoche, die Feier des Markustagen und der Rogationswoche, die Litanei, die Spectacula, die Prozessionen, die Weihehandlungen, der Gesang des "salve regina."[99]

Hinsichtlich der Spectacula und der Prozessionen fällt Osiander gegenüber der Mk.Br.KO, deren Entscheidungen bezüglich der übrigen genannten Zeremonien[100] er übernimmt, ein anderes, deutlicheres Urteil: "Dargegen sollen unterwegen bleiben/erstlich alle Spectacula und schawspyl/so man mit Bildern getriben hat...Darnach sollen auch unterwegen bleiben/alle Procession und umbgenge/umb die Kirchen/mit dem Weich-

wasser/und mit dem heiligen Sacrament in der Monstranzen."[101] Das unterstreicht, was wir oben über Osianders zurückhaltendere Stellung zu der Übernahme mittelalterlichen Gebräuche gesagt haben.

Diese Tatsache kommt noch einmal darin zum Ausdruck, daß Osiander kein Fasten anordnet. Darin folgt er der Bestimmung der Br.Nü., nicht der der Mk.Br.KO.[103]

Zusammenfassung

Wir haben festgestellt, daß Osiander nur sehr wenig selbständiges Material in der Pf.Nb.KO bringt, sondern seine KO in sorgfältiger Weise aus der Br.Nü. und der Mk.Br.KO herausgearbeitet hat.[104] Dabei bevorzugt er gelegentlich die originale Br.Nü.KO gegenüber ihrer Umformung in der Mk.Br.KO.[105]

Immer ist er bemüht, die möglicherweise unklaren Begriffe oder Formulierungen seiner Vorlagen näher zu präzisieren.[106] Doch statt dabei die Frage der theologischen Funktion der Privatbeichte zu klären, hat er nur weitere Verwirrung gestiftet.[107] Sein Hinweis auf einem einzigen notwendigen Abendmahlsgang im Jahr weist auf ein möglicherweise verkümmertes Verständnis des Abendmahls hin,[108] obwohl er Luthers Lehre von der Realpräsenz festgehalten hat.[109] Sein Verständnis der Ordination scheint hier dem Luthers zu entsprechen, obwohl ein biblizistischer Zug sehr wohl dahinter stehen mag.[110] Wenn er auch sehr konservativ gegenüber den mittelalterlichen Ordnungen verfährt, so behält er doch nicht alles bei, was er z.B. in seiner Vorlage, der Mk.Br.KO, vorgefunden hat.[111]

Alles in allem hat Osiander eine sehr sachgemäße KO geschaffen, die nur ausnahmsweise wesentlich von der Br.Nü.KO abweicht. Die konservative Tendenz hält sich von allen durch Philipp von Hessen und Butzer befürworteten Kompromissen fern. Hier ist vielmehr auf eine Wiedervereinigung durch ein allgemeines Konzil gedacht. Die Änderungen gegenüber der Br.Nü.KO helfen jedoch, Osiander als Liturgiker zu charakteresieren. Bei der Abfassung der Pf.Nb.KO hatte er wohl eine freiere Hand gehabt als das bei der Br.Nü.KO der Fall war. Hier können zuletzt seine "kirchenfürstlichen" Tendenzen zum Zuge kommen, was man besonders bei der Überbetonung der Privatbeichte wahrnehmen kann. Er war jedoch kein einfacher Repristinator. Das zeigt sich an den Stellen, wo er

die Entscheidungen der Mk.Br.KO nicht aufnimmt, sondern im Sinne der Br.Nü.KO reformiert (vgl. z.B. die Trauordnung). Selbst wo Osiander Stücke aus der Mk.Br. übernimmt (z.B. in der Meßordnung) entspricht das nicht notwendigerweise seinen eigenen Wünschen, denn Ottheinrich wollte wohl eine KO, an der das Volk nicht allzuviel Anstoß nehmen konnte,[112] und solch eine "katholische" KO war eben die Mk.Br. Als Liturgiker war Osiander demnach wenn wohl sehr konservativ doch nicht ein Repristinator.

H. Die Kirchenordnung für Schweinfurt, 1543

Im Jahre 1543 wurde in Schweinfurt eine von dem strengen Lutheraner Johann Sutel verfaßte KO eingeführt.[1] Dieser Schritt wurde endlich dadurch möglich, daß die Stadt im Januar 1542 sich aus der Vogtei der noch katholischen Henneberger in die des evangelischen Philipp von Hessen begab.[1a] Philipp verschaffte dann der Stadt in Johann Sutel einen strengen lutherischen Reformator.[1b] Ein innerliches, politisches Verhältnis zu Philipps Schmalkaldischem Bund mit seinem kompromissvollen Tendenzen hatte die Stadt jedoch nicht.[1c] Das erklärt, warum Sutel, obwohl er der Vertrauensmann Philipps war, seine Reformation mehr im Sinne der Br.Nü.KO durchführte denn zu Nürnberg stand Schweinfurt schon jahrelang in einem Verhältnis der Achtung.[1d] Aus Sutels Vorrede zu der KO geht hervor, daß er gesinnt war, eine sehr konservative Ordnung zu schaffen, auf daß "mancherlei ergernus, so aus unnötiger enderung geschicht, vorkommen und verhütet werden" möge.[1e] Demnach war Sutel überhaupt nicht willig Traditionen, die tief in dem aus der römischen Kirche kommenden Volke wurzelten, auszulöschen, sondern er wollte sie nur reinigen.

Zum Verständnis der Schweinfurter KO ist es wichtig zu merken, daß sie, wie ihr Titel sagt,[1f] das Werk des Rates, demnach ein von der Obrigkeit der Stadt erlassenes Rechtsinstrument, war. Der Schweinfurter Rat hat lange gezögert, sich mit ganzem Herzen die Reformation anzuschließen, denn er hoffte immer noch auf die Versöhnung der Konfessionen[1g] und hatte Angst vor dem Zorn des Kaisers,[1h] der den Bauernaufruhr von 1525 immer noch mit der Reformation verknüpfte.[1i] Deshalb ist Sutel, der unter der Aufsicht des Rates die KO zu schaffen hatte,

so vorsichtig gegen die alten Traditionen vorgegangen. Durch seine ständige Anknüpfung an die Nürnberger KOO und an die Confessio Augustana identifizierte er die Schweinfurter Reformation mit der konservativen Richtung der Reformation und distanzierte sich von dem schwärmerischen, anti-kaiserlichen Flügel.[1j)]

Die Kirchenordnung

Die KO besteht erstens aus einer langen Vorrede,[2)] worin die Notwendigkeit der Zeremonien überzeugend begründet wird. Darauf folgt ein Abschnitt "Von predigern",[3)] worin die Augsburgische Konfession für die Geistlichen verbindlichgemacht wird[4)] und hinsichtlich der Lehre auch auf die "Ordnung des Churfürstenthumbs zu Sachsen" und die "Nürnberger Ordnung" hingewiesen wird. Danach sind die einzelnen gottesdienstlichen Ordnungen abgedruckt, die num behandelt werden sollen.

Die Mette, die Vesper und die Wochentagsgottesdienste

Die Schweinfurter KO kennt ein reiches gottesdienstliches Leben.[5)] Für jeden Tag der Woche sieht sie die Mette und Vesper vor. Dort finden die Summarien von Veit Dietrich oder die Annotation von Wenzeslaus Link, das Magnificat, das Te deum laudamus und die Litanei Verwendung.[6)] Ferner werden Psalmen und Lieder gesungen, und es wird aus der Bibel gelesen, deutsch und lateinisch. Am Sonntag, Dienstag und Donnerstag wird in der Mette gepredigt.

Die vielen Gottesdienste sind ganz im Sinne der Br.Nü.KO, nur daß dort die Messe während der Woche gefeiert werden sollte.[7)] Die Schweinfurter KO faßt Mette und Vesper betonter als Gebetsgottesdienste auf. Zwar ist das pädagogische Element da, wie aus der teilweisen Verwendung der lateinischen Sprache und dem Gebrauch der Summarien zu entnehmen ist, aber es verdrängt nicht den Gebets- und Anbetungscharakter dieser Horen.[8)] Der Katechismus wird bei dieser Gelegenheit nicht verwendet. Katechismusunterricht wird vielmehr am Sonntag um 12 Uhr nach der Messe und an einem Wochentage nach der Vesper erteilt.[9)]

Die Proprien der Festgottesdienste

"Was man solle lesen/Singen/und Predigen auff die besondern Feirtage"[10)] wird in einem eigenen Kapitel behandelt. Hier kommt das Kirchenjahr

fein zur Geltung. Man kümmert sich darum, daß "aller ding zum Fest wol reimet (schicket)".[11] Insgesamt werden für neunzehn verschiedene Feiertage Vorschläge angeboten. Der ausgeprägte De-tempore-Charakter der Gottesdienste macht die Eigenart dieser KO aus.

Die Taufe

Sutel ist aus Prinzip gegen unnötige Änderungen. Er schreibt: "So manchs Land/so manche sitte/und ist on das/Meyster Klüglin/so ein fürwitziger man/das ers mit niemands halten kan/das erscheinet auch aus dem/dz etliche haben eigen besondere Tauff büchlein/und so leichtfertig mit der Tauff umbgehen/das man ye sehen/fülen/und greiffen mus/das bey solchen leuten kein ernst/noch Gottsfurcht ist."[12] Deshalb schafft er keine neue Taufordnung, sondern schließt sich an die der Br.Nü.KO an.[13] Hinsichtlich der Ordnung für die Nottaufe verweist er auf Dietrichs Agendbüchlein.

Sutel ordnet die Führung von Kirchenbüchern an: "Es sollen auch die Cappellan in ein sonder Register fleissig einschrieben die namen und zunamen der kinder/Die elter/und die geuatter/und auff welchen tag/und in welchem jar solchs geschehen sey/Und sol das auch geschehen mit den Personen die sich ehelich einleiten lassen."[14] Die Anordnung, daß auch die Namen der Eltern und der Paten in das Register einzutragen seien, führt über die Br.Nü.KO hinaus.[15] Wenn nur die Namen der Eltern hinzugekommen wären, könnte man dies auf Vollständigkeits- und Ordnungsgründe zurückführen. Aber gerade die Tatsache, daß Sutel auch die Namen der Paten verlangt, zeigt, daß ihn wahrscheinlich seelsorgerliche Interessen zu seiner Anordnung veranlaßt haben.[15a]

Das Abendmahl

Zunächst behandelt Sutel die Frage der Anmeldung vor dem Abendmahlsempfang. Er will darin der Confessio Augustana und der Apologie folgen:

> "...Und damit ye ergernis/leichtfertigkeit/und vil unnutze rede verhüt/und nachbleiben/soll niemandt zum hochwirdigen Sacrament gelassen werden/Er habe sich denn das abents zuuor/oder des morgens unter oder nach der Mettin/dem Caplan angezeigt/in aller mas/wie dauon die unseren inn der Augspurgischen Confession mit klaren/hellen/dürren worten eraus sagen/und bekennen/Nemlich in dem Artikel von der Messe/Nulli admittuntur/nisi antea explorati/Und inn

der Apologia/Porrigitur Sacramentum/his qui vti volunt/postquam sunt explorati/atque absoluti/Und ob num gleichs etliche Prediger ein anders machen/und halten/dafür wir sie lassen antworten/So sollen sich doch alhie die Caplan gemes und gleichformig halten/der Augspurgischen Confession und Apologia/damit wir keiner unbestendigkeit/oder leichfertigkeit bey Key Mai.[16] oder sonst anderen vermerckt oder beschuldiget."[17]

Wie soll sich aber der Pfarrer bei diesem Beichtverhör verhalten? Für die Beantwortung dieser Frage weist Sutel auf das Agendbüchlein hin:

"Zu dem/weil wir uns je gerne nach der Kirchen zu Nürnberg richten/ sollen die Capplan in der verhöre der Communicanten sich fein halten/nach dem Agend Büchlein/inn disem 1543. ausgegangen/Nemlich im XV. Artickel von der Beicht/do also geschriben ist."[18]

Sutel ist es dabei wichtig, daß der evangelische Geistliche sich nicht als ein strenger Lehrer oder Richter versteht, sondern als ein Vater, der seinen Pfarrkindern freudlich zu einem gesegneten Abendmahlsempfang verhilft.[19] Der Pfarrer soll echter Seelsorger sein.

Hinsichtlich der Meßordnung beruft sich Sutel wiederum auf das Augsburgische Bekenntnis. Demgemäß schreibt er: "So sollen diese Ceremonien/ so ytzt angezeigt werden/alhier auch gehalten werden und bleiben/als Liechter/Messgewand/Dicken röck."[20]

Die Messe hat dann folgenden Gang:

Introitus
Kyrie
Gloria/et in terra
Kollekten (lateinisch oder deutsch)
Epistel (altkirchlich; von der Kanzel)
Sequenz oder deutscher Psalm
Evangelium (altkirchlich; von der Kanzel)
Abkündigungen
Symbolum Nicaenum (lateinisch)
Glaubenslied ("Wir glauben...")
Predigt (über das Tagesevangelium)
Lied ("Behalt uns Herre bey deinem wort...")

Abendmahlsvermahnung (aus der Br.Nü.KO)
Einsetzungsworte
Sanctus
Vaterunser
Austeilung (darunter das Agnus dei und andere Kommunionslieder)
Dankkollekte
Segen

Ein Vergleich mit der Br.Nü.KO[22] zeigt eine große Ähnlichkeit auf. Es fehlt nur die Erwähnung des Confiteor des Priester, der Salutatio vor den Kollekten, der Pax nach dem Vaterunser, der Spendeformel und des Benedicamus. Höchstwahrscheinlich aber haben diese Stücke nicht gefehlt, sondern sie brauchten, weil selbstverständlich, nicht ausdrücklich erwähnt zu werden. Im Unterschied zu der Br.Nü.KO ist man in Schweinfurt der latkirchlichen Perikopenordnung gefolgt. Eine weitere Änderung ist das Lesen von Epistel und Evangelium nicht vom Altar, sondern von der Kanzel aus. Diese Änderung ist jedoch rein praktisch begründet.[23] Neu hinzugekommen ist die Erwähnung der Abkündigungen.[24]

Wichtig für den ganzen Abschnitt über das Abendmahl ist, wie stark Sutel sich auf die Confessio Augustana, die Apologie, die Br.Nü.KO und das Agendbüchlein beruft. Er will nichts anderes als den Inhalt dieser vier Schriften in Schweinfurt zur Geltung bringen.[24a]

Der Katechismusunterricht

Darauf haben wir schon oben kurz Bezug genommen.[25] Sutel will keinen neuen Katechismus einführen, sondern den Nürnberger benutzt haben.[26] Wie Luther ist er gegen jede Abweichung vom Wortlaut des Katechismus, denn dadurch werden die Kinder beim Lernen nur behindert.[27] Von einem förmlichen Abschluß des Katechismusunterrichtes, der als eine Art Konfirmation aufgefaßt werden könnte, ist nicht die Rede. Wenn überhaupt ein Ansatzpunkt für die Konfirmation gegeben ist, muß man ihn wieder im Glaubensverhör vor dem Abendmahlsempfang suchen.

Die Trauordnung

Sutel beruft sich sowohl für die Ordnung des Aufgebotes, als auch für

die Trauordnung selbst auf die Br.Nü,KO und das Agendbüchlein. Er will hier keine Änderung vornehmen.[28)]

Zusätzlich schärft er ein, daß "...der Ehestand ein Ordenung Gottes (ist)/Drumb sol er auch in der Forcht des Herrn angefangen werden."[29)] Daraus darf man aber nicht entnehmen, daß für Sutel eine kirchliche Trauung für die Ehe konstitutiv sei. Für ihn gab es noch keine Konkurrenz zwischen Standesamt und Kirche. Wenn er jedoch behauptet, daß die Ehe "in der Forcht des Herrn angefangen werden" muß, will er sagen, daß man, weil der Ehestand "ein Ordenung Gottes" ist, damit nicht eigenwillig, sondern nach guter Ordnung handeln soll. Er wehrt sich gegen diejenigen die "...gehen hinan/on vorwissen der elter/und Formunde/das denn keines weges zu billichen/oder loben ist/Etliche lauffen in der füllerey zusamen/Auch sonst andere leute von Dörffer sich der massen eylen/das sie von stund an auff das einleiten dringen/Und wenn man jn ansaget/sie sollen sich vorhin auszschreien lassen/geben sie für/es sey schon alles zugerichtet/und die geste yetzt gebeten/Sie können nicht anders."[30)] Gegen solche Leichtfertigkeiten gegenüber dieser Ordnung Gottes gilt es, die Ehe "in der Forcht des Herrn" anzufangen.

Die Feiertage

In der Zahl der Feiertage geht die Schweinfurter KO sowohl über die Br.Nü.KO, als auch über das Agendbüchlein hinaus. Die drei großen Feste werden drei Tage lang gefeiert. Mariä Himmelfahrt wird als selbständiges Fest neben Mariä Heimsuchung gefeiert, doch mit folgender Erklärung:"Nicht drum:dz etwas hieruon in heiliger Schrifft vermeldet/und mit gutem gewissen grund könne angezeigt werden/Sondern das gleich wol diser tag umb der Predig willen sol behalten werde. Das Euangelion auff disen tag verordenet/sol bleiben/Aber sonst sol an disem Feiertage in der Kirchen die Historien von unser Frawen Fest/ Visitationis genant/mit singen und lesen gehalten werden."[31)] Hinzu kommen außer den in der Br.Nü.KO genannten Feiertagen noch die Feste: Maria Magdalena, S. Laurentius, Johannis Enthauptung, Mariä Geburt, S. Michael, Allerheiligen, S. Elisabeth.[32)]

Als Begründung für die Feiertage überhaupt schreibt Sutel: "Denn man ye tage haben mus/daran das volck zusamen kome/und das wort Gottes

rein gepredigt werde."[33]

Die Ordnung für das Begräbnis

Diese ist ganz einfach. Es wird nur verlangt, daß die Toten "...ofentlich und ehrlich begraben (werden)/und sollen hierzu Caplan/Schulmeister/und Schuler bestelt und gefodert werden. Der gesang bey der begrebnus/Media uita, Si bona suscepimus, De profundis, Glaub, Nunc dimittis" oder "andere/gute/Christliche Gesenge...wie...unter dem namen des Ehrwirdigen Hochgelerten herrn/Doctor Martin Luthers jm 42. jars auszgangen."[34] Dazu will Sutel beibehalten haben "...die Christliche Ceremonien/mit singen/lesen/ermanen/das wir offentlich mit worten und wercken den Glauben an die zukünfftige Aufferstehung bekennen/ Und darnach beweisen/das die liebe gegen den nechsten[35] nicht auffhören sol/weder im leben/noch im tode/Noch in zukünfftiger welt usw."[36]

Vielleicht hat Sutel einen Mangel in Dietrichs Vermahnung an die Trauernden gesehen.[37] Während er sonst so gern auf das Agendbüchlein hinweist, schweigt er in diesem Abschnitt ganz darüber.

Das geistliche Amt

Wie die Br.Nü.KO und das Agendbüchlein vor ihm bietet auch Sutel kein Ordinationsformular an. Doch spricht er von einer "Bestätigung" des Pastors, bevor er in sein Amt eintritt: "...sollen alhier keine andere Prediger und Capellan auffgenomen und <u>bestetiget</u> werden/denn die/ so der Augspurgischen Confession verwand und anhengig sind und also jrer lere und lebens halben gut zeugnus haben/und auch zuuor drauff verhöret und examinirt sein worden/oder zuuor an andern orten/das Göttlichen Ampts trewlich und fleissig gepflegt/damit man nicht zweyfele an jrer lere."[38]

Besonders bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die ausdrückliche Bindung des Amtsträgers an die Augsburgische Konfession. Sutel ist überhaupt konfessionsfreudig und beruft sich nicht weniger als fünfmal auf die Augsburgische Konfession.[39] Außerdem weist er nicht weniger als siebenmal auf die Br.Nü.KO,[40] fünfmal auf das Agendbüchlein,[41] dreimal auf Luther[42] und einmal auf die Säch.KO hin.[43]

Zusammenfassung

Es ist deutlich, daß die Schweinfurter KO von 1543 nichts anderes sein wollte, als rechtsverbindlicher Hinweis auf die Augsburgische Konfession und die zwei Nürnberger Agenden, die Br.Nü.KO und Dietrichs Agendbüchlein. Sie geht kaum über diese hinaus.[43a)] Angeblich hat jedoch Luther die Agende für zu papistisch erklärt.[44)] Ist es aber überhaupt wahrscheinlich, daß Luther damit die KO generell als zu papistisch erklären wollte? Sixt selber sagt: "...wenn einer handschriftlichen Nachricht zu trauen ist."[44a)] Nähere Angaben zu dieser Nachricht werden nicht gegeben.[44b)] Hätte Luther so geurteilt, dann hätte er u.E. seine eigene Formula Missae und Deutsche Messe zurückziehen müssen. Dies hat er bekanntlich nicht getan. Ferner hätte er die Gottesdienstordnung seiner eigenen Wittenberger Gemeinde tadeln müssen, denn auch dort blieb die lateinische Sprache im Gottesdienst sehr lange in Übung.[45)] Ferner hätte er anders an den Kurfürsten Joachim II. schreiben müssen, als er dessen Kirchenordnung begutachtete.[46)] Sutel ist mit den Zeremonien lange nicht so weit gegangen, wie Joachim II. Luthers diesbezügliche Bedenken treffen nicht die Schweinfurter KO. Und im übrigen ist Luthers Brief an Joachim II. nicht halb so schroff, wie die angebliche Nachricht an Sutel.

Aus diesen Gründen fällt es uns schwer zu glauben, daß Luther die Schweinfurter KO von 1543, wie wir sie vor uns haben, <u>generell</u> als "zu papistisch" erklären wollte.[47)] Vielmehr meinen wir, daß diese KO Luthers Anschauungen vom Gottesdienst genau entspricht, wie auch die vielen Zitate aus der Augsburgischen Konfession, der Br.Nü.KO und dem Agendbüchlein bezeugen, wenn wohl diese Anknüpfung auch aus politischer Klugheit geschehen ist.

I. Die KO für Schwäbisch-Hall, 1543

Schon im Jahre 1526 überreichte Johannes Brenz dem Schwäbisch-Hallschen Rat den Entwurf einer evangelischen KO.[1)] Die hierin vorgeschlagene Messe schließt sich in ihrem Wortteil ungefähr Luthers Formula Missae, im Sakramentsteil dagegen der mittelalterlichen Kommunion an.[2)] Erwähnenswert für unsere Zwecke ist:

1) Der Wegfall der Epistellesung. Das Evangelium dagegen wird zuerst lateinisch gesungen und dann deutsch gelesen.

2) Der zurückhaltende Gebrauch von liturgischen Gewändern.[3]

3) Das "Segnen" der Elemente beim Abendmahl.[4]

Das genügt, um zu zeigen, daß Brenz an seine liturgische Arbeit als Lutheraner heranging, sich aber doch nicht an eine feste Tradition binden ließ.

Damit gehen wir zu unserm eigentlichen Gegenstand, der ebenfalls von Brenz für Schwäbisch-Hall verfaßten KO von 1543, über.[5] Diese KO berührt sich mit seinem ersten, oben erwähnten Versuch von 1526, mit der von ihm mitverfaßten Br.Nü.KO von 1533,[6] und mit der von ihm begutachteten Württ.KO von 1536.[7] Hierzu sagt Hartmann: "...es läßt sich denken, daß hier, wo Brenz selbständig gearbeitet hat, er Alles nachholte, was er in jenen beiden Kirchenordnungen (von 1533 und 1536) nicht geltend zu machen vermochte."[7a] Wie sehr das stimmt werden wir im folgenden aufzeigen.

Die Lehrunterweisung

In einem kurzen Abschnitt "Von der Leer" werden Lehrer und Kirchendiener für ihre Lehre und Predigt an die kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testamentes und an die Augsburgische Konfession und die Apologie gewiesen.[8] Schon diese ausgesprochene Bekenntnisbindung führt über die Württ.KO von 1536 hinaus.[8a]

Die Taufe

Brenzens Taufordnung hat etwa folgenden Gang:[9]

Taufvermahnung (2 zur Wahl gestellt;nicht die der Br.Nü.KO);
Gebet ("...wir ruffen dich an uber disen .N. deinen diener/der die gab deiner Tauff bittet...", oder: "...der du durch die Sündflus...")
Gebet ("...der du deinem eingebornen Son unserm Herrn Jesu Christo/allen gewalt...");
Vaterunser;
"Der Herr behüt dein eingang und auszgang von nun an bis in ewigkeit/Amen."
Namenserfragung;
"N. Widersagstu dem Teuffel und allem seinem anhang/Ich widersag."
"N. Glaubstu in Gott..."/"Ja ich Glaub."

"Glaubstu inn Jesum Christum..."/"Ja ich Glaub."
"Glaubstu inn denn heiligen Geist..."/"Ja ich Glaub."
"N. wiltu getaufft werden"/ "Ja ich will."
"N. Ich tauffe dich..."(unter Eintauchen oder Begießen);
Gebet ("...der dich anderwert geborn hat...");
"Gehe hin im friden/dein glaub hat dir geholffen."

Hier haben wir eine von den alten Zeremonien stark entkleidete Fassung der Br.Nü. Taufordnung. Es fehlen die Exorzismen, die Obsignatio crucis und das Westerhemd. Ferner wird die Wahl zwischen dem Infusions- und dem Immersionsritus gelassen. So wird die ganze Handlung vereinfacht.

Dennoch ist diese Taufordnung streng lutherisch, denn die ganze Handlung vollzieht sich in einem Gebetszusammenhang,[10] der Kinderglaube ist vorausgesetzt,[11] die Tauffragen werden im Namen des Täuflings durch die Paten beantwortet,[11a] die Taufe wirkt realiter die Neugeburt.[12] Es bleibt allerdings die Frage, ob eine solche Ordnung, die auf viele sinnvolle Handlungen verzichtet, auf die Dauer im Stande sein wird, Luthers realistische Auffassung der Taufe als echtes Gnadenmittel zu bewahren.[12a]

Die Nottaufe

Der Gang der Ordnung für die Bestätigung einer Nottaufe ist folgender:[13]

Einleitung mit Namensgebung;
Sintflutgebet;
Vaterunser;
Entlassung ("Der Herr behüt...").

Auch diese Ordnung kann als lutherisch angesehen werden. Es ist aber doch zu fragen, ob der Ernst der Taufe genügend zum Ausdruck kommt. Die Br.Nü.KO z.B. läßt einer ähnlichen Ordnung eine lange Taufvermahnung vorausgehen.[14] Und in der Säch.KO von 1539 und der Mk.Br.KO von 1540 werden eine Reihe von Fragen zn die Zeugen gerichtet, um festzustellen, ob das Kind richtig getauft sei. Brenzens Ordnung schließt diese Fragen jedenfalls nicht ausdrücklich ein.

Der Katechismusunterricht

Brenz verlangt, daß "...die Jugent/beid/inn Heusern von denn Haus-

uättern/und inn der Kirchen von denn Pfarherrn/im Catechismo (das ist) imm rechten grundt desz Christlichen Glaubens auff dz fleissigst underricht/auch zu warhafftiger erkantnus unnd forcht Gottes mit ernst gezogen werde."[15]

Der Katechismus besteht aus sechs Hauptstücken in folgender Reihenfolge:[16] Taufe, Glauben, Vaterunser, Dekalog, Abendmahl, Schlüssel.

Von einem förmlichen Abschluß des Katechismusunterrichts durch eine Art Konfirmationshandlung wird in diesem Zusammenhang nichts gesagt.

Die Beichte und die Absolution

Wie die Br.Nü.KO will auch Brenz, daß die Absolution besonders vor der Kommunion empfangen wird.[17] Während aber die Br.Nü.KO noch etwas über die Beichte zu sagen weiß,[18] taucht dieses Wort bei Brenz in diesem Zusammenhang nicht auf. Der ganze Abschnitt trägt als überschrift lediglich den Titel "Von der Absolution."[19] Vielleicht steht Brenz, wie Veit Dietrich, zu sehr in der Abwehr gegen Rom, obgleich die Hervorhebung der Absolution an sich ganz lutherisch ist.[20]

Brenzens "Absolutionsordnung" stellt unter den lutherischen KOO ein Novum dar. Man sieht deutlich den Einfluß der Württ.KO von 1536 und den Ertrag des großen Streites über die Offene Schuld, den Brenz im Zusammenhang mit der Br.Nü.KO mitmachen mußte.[21]

In dieser KO von 1543 verlangt Brenz zwar das private "Abendmahlsverhör" des Einzelnen, aber von einem eigentlichen Sündenbekenntnis wird nichts gesagt, viel weniger von einer "Beichte."[22] An das Verhör schließt sich eine Beichtpredigt an,[23] die mit dem Beten des Vaterunsers endet. Darauf folgt die Absolutionsformel.[24] Dieser "Beichtgottesdienst" wird dann mit einem Gebet um den Hl. Geist[25] und mit dem Segen[26] beschlossen.

Wie ist dieser Versuch Brenzens zu beurteilen? Rudolf Günther schreibt folgendes: "Dagegen hatte er (Brenz) nicht nur in der brand. nürnb.KO die Privatbeichte und die Privatabsolution eingerichtet, sondern war auch in dem daran sich anschliessenden Streit zwischen Osiander und dem Rate zu Nürnberg mit jenem für den sakramentalen Charakter der

Privatabsolution eingetreten. Von der Fortbildung seines theologischen Standpunktes giebt die Haller Ordnung die erste Kunde; die hier gemachte Beobachtung wird durch die Ablehnung des sakramentalen Charakters der Absolution in der württ.KOO von 1553 und 1559 bestätigt."[27]

Was heißt hier: "sakramentaler Charakter der Privatabsolution"? Wir haben schon früher an dieser Wendung Anstoß genommen.[28] Auf jeden Fall ist es sicher, daß Brenz kein "calvinistisches" Wortverständnis vertreten hat, wonach erst der Glaube das Wort wirkungskräftig macht.[29] Für ihn wie für Luther waren das Wort der Predigt, das Wort der öffentlichen Absolution, das Wort der Privatabsolution, das Wort bei der Taufe und das Wort im Abendmahl gleich wirkungskräftig. Zwar muß der Glaube die bewirkte Vergebung annehmen und gelten lassen, aber die Vergebung als solche ist effektiv, wird es nicht erst durch den Glauben. Günther aber gibt den Eindruck, daß Brenz im Jahre 1543 und wiederum in der Württ.KO von 1553[30] im Gegensatz zu seiner früheren Auffassung der Privatabsolution den "sakramentalen Charakter" (sprich effektiven Charakter) abgesprochen hat. Das bestreiten wir.

Worin unterscheidet sich denn Brenzens Standpunkt zur Privatbeichte in der Schwäb.H.KO von 1543 von dem der Br.Nü.KO von 1533? In seinem Wortverständnis hat sich gar nichts geändert. Nur in der Ordnung für die Beichte hat sich etwas gewandelt. Der Ton liegt jetzt entschieden auf der Absolution, welche damit eindeutig in den Vordergrund tritt. Der wesentliche Unterschied zu Br.Nü. besteht lediglich darin, daß von einem eigentlichen Sündenbekenntnis kaum die Rede ist, und zwar deshalb, weil es hauptsächlich still im Herzen des Einzelnen und nicht laut vor dem Pastor zu vollziehen ist. Wenn etwas an dieser Ordnung zu tadeln ist, dann hier, nicht an der Absolution, wie Günther es will. Doch trifft selbst in diesem Punkt der Vorwurf, die Ordnung sei ganz unlutherisch, nicht zu. Tadel verdient sie u.E. nur deshalb, weil sie der seelsorgerlichen Einsicht nicht Rechnung trägt, daß es heilsam ist, sowohl regelmäßig eine offene gemeinsame Beichte, als auch nach Bedürfnis eine private Beichte mit Aufzählung bestimmter Sünden vor dem Pastor zu praktizieren.

Diesen Mangel hat Brenz offensichtlich selber empfunden, denn in seiner KO von 1553 fügt er eine öffentliche Beichte hinzu und gleichzei-

ein Wort zur Empfehlung der Privatbeichte.[31]

Der Unterschied zwischen der Br.Nü. und der Schwäb.H. Beichtordnung ist in der Hauptsache also nicht ein theologischer, sondern ein praktischer. Brenz hat wohl die Erfahrung gemacht, daß es bei regelmäßigem Abendmahlsgang kaum jedesmal zu einer eigentlichen Privatbeichte und Privatabsolution kommen kann. Auch die Br.Nü.KO hatte die Privatbeichte ja nicht zur Pflicht gemacht.[32] Brenz möchte an der Verbindung der Absolution mit dem Kommunionsempfang festhalten. Darum führt er die Allgemeine Absolution ein. Mit dieser Einrichtung hat er zugleich einen Mangel der Br.Nü.KO Abhilfe geschaffen. Nach der Br.Nü.KO konnte ein Christ praktisch (nicht rechtlich!) die Absolution außer in der Predigt nur nach einer Privatbeichte empfangen. Brenz hingegen richtet besondere Beichtgottesdienste mit allgemeiner Absolution ein, aber wohlgemerkt nur für diejenigen, die vorher privat verhört worden waren. Allerdings liegt Brenzens Fehler darin, daß er den Wert der Sündenaufzählung in der Beichte nicht genügend schätzt. Damit gilt ihm das schon bei Veit Dietrich Gesagte.[33]

Das Abendmahl und die Meßordnung

In einem Abschnitt mit der Überschrift "Von dem Abentmal Christi" bezeugt Brenz in wenigen, aber unzweideutigen Worten seinen Glauben an die Realpräsenz Christi in seinem Leib und Blut im Abendmahl.[34] Darauf folgen drei Abendmahlsvermahnungen, von denen eine jedesmal vor der Kommunion zu verlesen ist.

Die erste Vermahnung stammt aus der Br.Nü.KO und hat nur geringfügige Änderungen.[35] Am Schluß allerdings bekommt sie eine interessante Hinzufügung: "Nach dem wir aber inn allem unsern fürnemen/on Gottis genad/ nichts nützlich ausrichten könden/So wöllen wir unsern Herrn bitten/d er uns die krafft des heiligen Geists mitteyle/darmit wir seinem beuelch folgen/und inn allem götlichen gehorsam wandeln mögen/durch unsern Herrn Jesum Christum/Amen."[36] Interessant ist diese Hinzufügung deshalb, weil sie die Rolle des Hl. Geistes in der Abendmahlslehre wieder zur Geltung zu bringen sucht. Der Hl. Geist wird erfleht, weil ohne ihn niemand im Stande ist, das Abendmahl stiftungsgemäß zu halten.

Die zweite Vermahnung deckt sich fast wörtlich mit der ersten Vermah-

nung der Meck.KO von 1540-45.[37] Auch sie enthält am Schluß eine Bitte um den Hl. Geist.

Dazu kommt noch eine dritte Vermahnung, in welcher sehr schön von der Einleibung in Christi Leib bei der Taufe und von der Gewißmachung dieser Einleibung beim Abendmahl gesprochen wird.[38] Auch diese Vermahnung schließt mit einer Bitte um den Hl. Geist. Die Frage, ob Brenz der ursprüngliche Verfasser dieser zwei zuletzt genannten Vermahnungen ist, muß offen bleiben.

Die Fassung der Einsetzungsworte ist nicht die der Br.Nü.KO, sondern scheint Brenzens Schöpfung zu sein. Sie werden mit der Rubrik eingeleitet: "Und so das Gebeet (das Vaterunser) geschehen/sol der Pfarher oder Diaconus das Abentmal segnen/und nachfolgende wort/häll/klar/und verstendlich verlesen."[39] Wichtig ist hier das Wort "sol" und die Tatsache, daß die Abendmahlselemente (oder soll "das Abentmal" nicht die Elemente sondern nur die Handlung bedeuten?[40]) durch das Verlesen der Einsetzungsworte zu segnen sind. Vom Singen dieser Worte wird nichts gesagt.

Ob Brenz den Einsetzungsworten als Segnungsworten einen höheren Wert beilegte als den Spendeworten, kann man vielleicht der folgenden Rubrik entnehmen: "Darauff sol das Sacrament den Communicanten gereicht werden/und inn darreichung des Brots/mag der Priester sprechen..."[41] Das Abendmahl soll nach dem festgelegten biblischen Wortlaut der Einsetzungsworte gesegnet werden, die Spendeformel ließe mehrere Möglichkeiten des Wortlautes zu.

Diese Unterscheidung gilt auch für die Württ. KO von 1553.[42] Hier wird es aber ganz deutlich, daß Brenz bemüht ist, jedes Verständnis der Einsetzungsworte als magische Formel zu verhüten. Doch will er dadurch u.E. nicht glattweg eine rechtverstandene Konsekration ablehnen, wenn auch für ihn Konsekration nicht so sehr durch die isolierte Formel, als vielmehr durch die Erinnerung an Christi Stiftung geschieht, die sich allerdings am besten durch ein Verlesen der Einsetzungsworte vollzieht. Doch hat er nicht klar genug gesehen, daß diese Erinnerung an Christi Stiftung laut werden muß und ausdrücklich als Christi Konsekrieren durch uns zu verstehen ist.[43a]

Die von Brenz verwendeten Spendeformeln sind nicht aus den von ihm

benutzten KOO übernommen. Sie lauten: "Der Leib unsers Herrn Christi bewar dich zum ewigen leben/Amen. Das Blut unsers Herrn Christi sey ein abwaschung aller deiner sünd/Amen."[44] Vermeidet Brenz bewußt die biblischen Worte, um einem konsekratorischen Verständnis der Formeln vorzubeugen?

Die Meßordnung selbst findet sich in dem Abschnitt, der die Überschrift trägt: "Ordnung der Kirchen ämpter am Sontag/und andern Festen".[45] Sie nimmt folgenden Verlauf:[46]

Introitus de tempore
Kyrie[46a]
Gloria (wenn es die Zeit leidet)
Kollekte
Graduale (oder Alleluia, oder Sequenz)
Evangelium (Predigttext, lateinisch gelesen, wenn es die Zeit leidet)
Symbolum Nicaenum[47]

Abendmahlsvermahnung[48]
Vaterunser
"Segnen" (!) (Abendmahlsworte)[49]
Austeilung (mit Spendeformeln;[50] darunter singen die Schüler das Sanctus lateinisch)

Wann Kommunikanten da sind.

Deutscher Gesang (Glaube)
Predigt
Abkündigung der Gebetsanliegen
Gemeindegebet
Deutscher Psalm
Segen

Interessant an dieser Ordnung ist:

1) Die eigentliche Meßform findet sich nur im Wortteil, wo sie lateinisch bleibt, weil sie in erster Linie für die Schüler vorgesehen ist. Die Epistellesung fällt weg.
2) Der Sakramentsteil stellt die Abendmahlshandlung in biblischer Simplizität dar (keine Präfation, keine Elevation, kein Dankgebet). Das Abendmahl wird jeden Sonntag oder Feiertag gehalten, falls Kommunikanten da sind.[50a]

3) Die Predigt folgt erst nach dem Abendmahl. Von Liturgie im engen oder klassischen Sinn ist keine Rede mehr.

Die einzige Berührung mit der Br.Nü.KO ist hier in der einen Abendmahlsvermahnung zu finden.

Für die Dörfern (ohne Lateinschulen) dient folgende Ordnung:

Deutscher Psalm
Deutsche Kollekte (1)[51]
Gesang (kurz)
Epistel (mit kurzer Anwendung, wenn es die Zeit leidet)
Gesang (kurz)

Der weitere Verlauf ist nahezu identisch mit der oben wiedergegebenen Form.

An dieser Ordnung interessiert uns:

1) Die Wiedergewinnung der Epistel.
2) Das deutsche Lied ersetzt alle alten liturgischen Gesänge.

Auch diese Ordnung berührt sich mit der Br.Nü.KO nur in einem Punkte, in der Abendmahlsvermahnung. Sie ist, wie auch die erste, eintönig; es fehlt ihr an Lebendigkeit. Brenzens Neigung zur Vereinfachung löste die klassische Liturgie auf und ließ nur ein künstliches Abwechseln zwischen der Tätigkeit des Pfarrers in Predigt und Gebet und der der Gemeinde im Gesang übrig.

Das Gemeindegebet und die Litanei

Das Gemeindegebet hat Brenz geschätzt, jedoch nicht sosehr, weil es die communio sanctorum und das Priestertum aller Gläubigen zum Ausdruck bringt, sondern weil "...die Kirch dardurch erinnert werde/wie und was ein jetlicher allein/und inn sonderheit beeten sol/auch/das ze einer aus des andern vorbild gereitzt und bewegt werde/die gemein obligendt not/dester ernstlicher bey sich selbs zubedencken/unnd unsern Herrn Gott/den Himelischen Vater/durch seinen lieben Son Jesum Christum dester fleissiger anzuruffen."[53] M.a.W.: das Gemeindegebet hat seinen größten Wert nicht so sehr in sich selbst, als vielmehr in seiner Funktion als Übungsstunde im Gebet.

Das Gebet selber besteht aus einer kurzen Einleitung, welche den Wert des Gebets mit dem Wort Jesu in Matth. 7:7f. begründet. Außerdem geht jeder der sieben Kollekten eine Aufforderung zum Gebet mit einer kurzen Angabe des Gebetsanliegens voran. Waldenmaier hat die Übereinstimmung zwischen den Kollekten in Altahmers Katechismus und dem Gemeindegebet, wie Brenz es hier wiedergibt, festgestellt.[54]

Auf das Gemeindegebet folgt die Litanei.[55] Sie ist die Luthers, nur mit anderen nachfolgenden Kollekten. Alle vier Litaneigebete sind mit einer Aufforderung zum Gebet eingeleitet. Die drei ersten (zur Zeit der Pest. bzw. der Teuerung, des Krieges und in Türkengefahr) sind, wie Althaus berichtet, "freie Schöpfungen von gleichförmigem Typus, welche über den üblichen Umfang einer 'Kollekte' hinausgehen."[56] Die letzte geht auf Luthers Deutsche Litanei bzw. die erste Kollekte der Br.Nü. Kollektensammlung zurück.

Sowohl das Gemeindegebet, als auch die Litanei schließen mit dem Vaterunser. Im ersteren Fall wird es mit dem Aufruf eingeleitet: "Lassent uns auch sonst bitten für alles/so unser Herr gebeeten sein wil/sprechent..."[57] Dazu bemerkt Waldenmaier: "So blieb das Vaterunser nach dem Kirchengebet stehen, obgleich es bei der neuen Form den alten Sinn verloren hatte."[58]

Daß Brenz das Gemeindegebet und die Litanei agendarisch festlegte, darf als Fortschritt über die Br.Nü.KO hinaus bezeichnet werden. Doch hat schon die Württ.KO von 1536 ein festgelegtes Gemeindegebet, obgleich sie die Litanei noch nicht kennt.[59]

Die Trauung

Ganz deutlich tritt das Wesen der evangelischen Trauung in der Schwäb. H. KO von 1543 heraus. Sie konstituiert nicht die Ehe, sondern bestätigt sie. Aber selbst die Bestätigung der Ehe ist nicht ihre eigentliche Funktion; vielmehr betseht diese in der christlichen Fürbitte und in der Segnung.[60] Diese Auffassung stimmt genau mit der Luthers und der Br.Nü.KO überein.[61]

Hinsichtlich der Trauordnung weist aber schon das Aufgebot zur Trauung einen Unterschied zwischen der Schwäb.H.KO von 1543 auf der einen Sei

und der Br.Nü.KO von 1533 und der Württ.KO von 1536 auf der anderen Seite auf. Es fehlen in der erstgenannten Ordnung nämlich die Worte: "Unnd hat yemandts etwas darein zusprechen, der thue es bey zeyt, oder schweyg darnach, und enthalte sich etwas zu verhinderung dawider fürzunemen."[62] Gibt das Fehlen dieser Worte dem Aufgebot einen anderen Sinn?

Das scheint tatsächlich der Fall zu sein. Hier ist nicht, wie bei Luther oder in der Br.Nü. und Württ.KO, das Aufgebot eine "öffentliche Proklamation der bevorstehenden Eheschliessung zum Zweck der Ermittlung von verborgenen Ehehindernissen".[63] Für Brenz muß die Frage der Ehehindernisse schon bei der Eheverpflichtung, welche "nach Götlichem und ordenlichem Rechten geschehen sol", erledigt werden. Das Aufgebot in der Kirche ist für ihn mehr ein Aufruf zum Gebet für das Ehepaar und vielleicht auch die offizielle Zulassung zur kirchlichen Trauung.[64]

Durch sein Verständnis des Eheaufgebotes bezeugt Brenz wiederum, wie sehr er die "Betsätigung" wirklich nur als Bestätigung versteht und nicht irgendwie als den die Ehe konstituierenden Faktor. Zweifelsohne war auch für ihn die Bestätigung wichtig und nötig, aber genau wie beim Abendmahl die Konsekration der konstituierende Faktor ist und doch die Kommunion erfolgen muß, wenn das Abendmahl gültig sein soll,[65] so ist auch bei der Ehe der Ehekonsens der konstituierende Faktor, worauf aber doch noch die Bestätigung erfolgen muß, wenn die Ehe gültig sein sol.

Brenzens Trauordnung selbst weicht sowohl von dem Br.Nü. als auch von dem Württ. Trauformular ab. Doch übernimmt sie deren und nicht Luthers Struktur.

Die einleitenden Worte weichen von der Württ.KO, nur leicht ab. Wo die Württ.KO von "eeliche pflicht" spricht, wählt Brenz den Ausdruck "Ehelich verbüntnus".[68] Darauf folgt eine Traupredigt die die einzelnen Schriftlesungen einschließt und damit auch ersetzt. Doch decken sich die zitierten Bibelstellen nicht ganz mit der Br.Nü.KO.[69]

Br.Nü.KO		Schwäb.H.KO
1.Mos.2:18, 21-24	Einsetzung der Ehe	1.Mos.2:18, 21-24
-	Jesu Achtung der Ehe	Joh.2:1-11
Matth. 19:3-9	Verpflichtung der Ehe	Matth. 19:6
-	Ehe um der Kirche willen	5.Mos.6:7; Eph.6:4

Br.Nü.KO		Schwäb.H.KO
-	Ehe als Zucht gegen die Sünde	Eph.5:3, 5
Eph.5:25-29;22-24	Wesen (Gebot) der Ehe	Eph.5:22-29; 1. Petr. 3:7
1.Mos.3:16;17-19	Kreuz der Ehe	-
1.Mos.1:27,28,31	Trost der Ehe	Ps. 34:7
Spr. 18:22	Trost der Ehe	Ps. 91:11
Matth. 19:6	Trost der Ehe	Matth. 19:6
Ps. 128	Segen der Ehe	Num. 6

Interessanterweisefällt bei Brenz das Schriftwort über das Kreuz der Ehe weg. Hat auch er, wie, nach Mahrenholz, auch der moderne Mensch, die Stelle 1. Mos. 3:16-19 als ein biblisches Wort vom Kreuz der Ehe schwer verständlich empfunden?[70)]

Auffallend ist die Tatsache, daß Brenz das Trostwort aus dem Schöpfungsbericht nicht verwendet. Stattdessen begnügt er sich mit allgemeineren Worten darüber aus dem Psalter. Doch als auf ein bestimmtes Trostwort über die Ehe verweist er an einer früheren Stelle auf die Hochzeit zu Kana mit den Worten: "So hat auch der Son Gottis/unser lieber Herr Jesus Christus diesen Standt also wirdig geacht/das er nicht allein die Hochzeit/darauff er sampt seiner Mutter und Jünger geladen/mit einem fürtreffenlichen wunderzeichen verehret..."[71)]

Die Traupredigt selbst zählt drei Zweckbegründungen für die Ehe auf:

1) Die Erzeugung und Erziehung von Kindern zur Ehre Gottes und zur Gliedschaft in der Kirche.[72)]
2) Schutz gegen die Unzucht.[73)]
3) Abbild der Kirche als Braut Christi.[74)]

Für unser Empfinden können alle diese Begründungen höchstens nur sekundär und eher als Konsequenzen der Ehe ins Feld geführt werden. Obgleich Brenz diese Begründungen mit Schriftstellen zu unterstützen versucht, meinen diese dennoch nur den christlichen Gebrauch der Ehe. Brenz versteht die Ehe hauptsächlich vom Sündenfall her, wogegen die Hl. Schrift sie als schon zum Urstand gehörend darstellt. Als Begründung für die Ehe kann nur das eine Wort der Hl. Schrift gelten: "Gott der Herr sprach, Es ist nit gut das der mensch allein sey, ich wil jme ein gehilffen machen die umb jn sey." Dieses Wort führen die Br.Nü. und die

Schwäb.H.KO an, obgleich nicht als Antwort auf die Frage, "warum" Gott den Ehestand eingesetzt habe, sondern nur als einen Teil der Antwort auf die Frage, "wie" Gott das getan hat.[75] Daß Brenz die Frage nach dem Warum stellt, darf als Fortschritt gelten; aber seine Antwort gründet nicht zuerst in der Hl. Schrift, sondern im kanonischen Recht der mittelalterlichen Kirche und im römischen Zivilrecht.[76]

Nach der Traupredigt werden die Traufragen[77] gestellt, worauf nachstehende Bestätigung erfolgt: "Die Ehelich glübt und pflicht, die jr da vor Gott und seiner Kirchen einander geloben, bestetige ich aus beuelch der Christlichen Kirchen, im namen des Vaters, und des Sons, und des heiligen Geists, Amen. Was Gott zusamen füget, sol kein mensch schayden."[78]

Diese Formulierung ist fast die der Br.Nü.KO.[79] Bei Brenz wie auch in der Br.Nü.KO ist es noch nicht zu beweisen, daß die Ehe durch die Verschmelzung der Kopulationshandlung mit der Segenshandlung "verkirchlicht" worden ist. Sie wollten damit nur klarer zum Ausdruck bringen, daß eben die <u>weltliche</u> Ehe unter Gottes Gebot und Verheißung steht. Doch erliegt diese Verschmelzung der Gefahr, die Unterscheidung zwischen dem Akt, den der Pfarrer aus dem Mandat der Familie bzw. des Staates vollzieht, und dem geistlichen Akt der Wortverkündigung und Segnung, der aus dem Mandat Christi fließt, zu verwischen.[81]

Das Segnungsgebet stammt aus Luthers Traubüchlein bzw. aus der Br.Nü.KO, doch mit einer charakteristischen Änderung. Das Gebet, wie es bei Luther und in der Br.Nü.KO steht, enthält einen Hinweis auf die Ehe als "mit früchten des leibs gesegnet" und als "das Sacrament deines lieben Suns Jesu Christi, und der Kirchen seiner Prawt".[82] Brenz versucht in dieses Gebet seine dreifache Begründung der Ehe[83] aufzunehmen, indem er formuliert: "Almechtiger Bermhertziger Gott/der du Man und Weib geschaffen/und zum Ehestandt verordnet hast/(1)darzu mit früchten des leibs/(2)<u>alle unzucht zuuermeiden</u>/gesegnet/(3)und das Sacrament deines lieben Sons Jesu Christi und der Kirchen darinnen bezeichnet..."[84] Wie schlecht diese Hinzufügung hineinpaßt, ist evident.

Eine zweite Änderung ist das Wiederauftauchen von Luthers "noch verderben".[85]

Auf das Segnungsgebet folgen das Vaterunser und der Segen aus Num. 6. In der Br.Nü.KO findet sich keines von beiden, in der Württ.KO von 1536 nur der genannte Segen.[86] Gegen den Gebrauch des Vaterunsers ist aber nichts einzuwenden. Es fragt sich nur, ob es nicht besser vor dem Segnungsgebet stünde.[87]

Ob Brenz den Segen aus Num. 6 als Trausegen verstanden hat oder als einen über die ganze Gemeinde zu sprechenden Segen, ist nicht klar. Die Rubrik spricht aber für die letztere Möglichkeit, denn sie deutet auf eine Zäsur zwischen Vaterunser und Segen hin.[88]

Zusammenfassend ist zu dieser Trauordnung zu sagen: sie schließt sich im großen und ganzen theologisch und der Struktur nach an das Br.Nü. Formular an, zeigt aber ihre Unabhängigkeit davon besonders darin, daß sie die Schriftlesungen in eine Traupredigt verwandelt. Hier zeigt sich deutlich Brenzens starke Neigung zum Pädagogischen hin. Obwohl er an der Br.Nü.KO gearbeitet hat, ist diese Ordnung für ihn persönlich noch nicht vollkommen. Sein Hauptanliegen sieht man überall da, wo er selbständig gearbeitet hat: in der Auslegung der Schrift.

Der Kirchengesang

Brenz schätzt den Kirchengesang sehr hoch, besonders deshalb, weil "er ein stück der predig" ist, wie der Apostel Paulus sagt: "Leeret und vermanet euch selbs/mit Psalmen und lobsengen und geistlichen lieblichen liedern....".[90] Die doxologischen Gesänge der klassischen Liturgie hat er jedenfalls nicht beibehalten, sondern sie alle durch "predigtmäßige" Lieder ersetzt,[91] vielleicht wegen seiner einseitigen Auffassung vom Kirchengesang als Predigt.

Liturgische Gewänder

Den Gebrauch dieser stellt Brenz grundsätzlich frei. Man soll das tragen, was "lendlich/sitlich/erbar und züchtig ist."[92] Weil die Kirche seines "lands/dasz Chorrocks gewonet/der selb auch zur zierd und zucht nicht undienstlich/so haben wir den gebrauch desz Chorrocks hiemit nicht wöllen hinlegen."[93]

Damit ist Brenz ungefähr bei seiner Bestimmung von 1526 geblieben.[94]

Ein tiefes Verständnis für die Bedeutung der Gewänder zeigt sich darin nicht; er bleibt darin weit hinter der Br.Nü.KO zurück, die den traditionellen Gebrauch beibehalten hat.[95] An der symbolischen und traditionellen Bedeutung der Paramente scheint er kein Interesse zu haben, wie überhaupt am Symbolischen.[96] Sein ganzes Augenmerk richtet sich auf das gepredigte Wort.

Die kirchlichen Feiertage

Um der Predigt willen möchte Brenz recht viele Feiertage angesetzt haben. Doch werden sie nicht durch die Kirche, sondern durch die weltliche Obrigkeit "zu dienst der kirchen" festgelegt.[97] Auf Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ist man verpflichtet, die Feiertage zu halten. Obgleich die Feiertage an und für sich nicht geboten sind, braucht man sie, weil "...die burgerlich notdurfft erheischt, ein Ordnung inn denn tagen zuhalten, darmit das Volck ein bestimpte gwisse zeit wisse, inn die Kirchen zu kommen, Gottis wort zu hören, Gott inn gmeiner versamlung einhelliglich zu loben, und sich der Götlichen gutthaten miteinander zu erinnern."[98]

Die angesetzten Feiertage sind die der Br.Nü.KO unter Hinzufügung folgender Feste: Mariä Heimsuchung, Maria Magdalene, Michaelis und Allerheiligen.[99] Vom zweiten Weihnachtstag heißt es: "Sanct steffans tag, also das Sanct Steffans und Sanct Johans des apostel und Euangelisten tag für einen Feyertag gerechnet werden sollen."[100]

Brenz schlägt Predigttexte für die verschiedenen Festzeiten vor.[101] Darunter spricht er ausdrücklich von der Adventszeit, der Fastenzeit und der Karwoche. Obgleich diese Kirchenjahreszeiten in der Festaufzählung nicht erwähnt sind, hat man sie begangen, wohl aber, ohne dabei ganztägige Feiertage, z.B. am Gründonnerstag und Karfreitag, anzuordnen.[102]

Für die Trinitatiszeit wird bestimmt: "In den andern nachfolgenden Sontagen bisz auff den Aduent, mag man die Sontaglichen Euangelien, oder nach des Superattendenten radt, ein gantzen Euangelisten ordenlich predigen."[103] Brenz will offensichtlich dem Prediger nicht allzuviel Freiheit in der Wahl der Predigttexte zugestehen. Er weiß anscheinend, wozu solche Subjektivität führen könnte. Deshalb mahnt er, daß man an

den Festtagen "...die nötigsten stück desz Christlichen glaubens erinnert, und die fürnemsten Historien des Euangelions treiben und uben sol". Und der Hauptartikel unseres Glaubens ist für ihn "die Resurrectio Christi".[105]

Brenzens Auffassung vom Kirchenjahr ist die Luthers und der Br.Nü.KO.[106] Daran hält Brenz fest und wehrt sich gegen jede Auflösung des Kirchenjahres. Aber weiter vermag auch er nicht zu gehen. Es bleibt bei pädagogischen Gesichtspunkten.[106a]

Die Vesper am Sonnabend

Diese ist hauptsächlich als Vorbereitungsgottesdienst auf das Abendmahl am folgenden Sonntag gedacht. In der Stadt singen die Schüler die Vesper lateinisch.[107] In den Dörfern fällt alles bis auf das Singen eines deutschen Psalms fort. Während die Schüler die Vesper singen bzw. nach dem Singen eines deutschen Liedes "...sol der Pfarher, sampt den Diaconis, die Leut, so auff den folgenden Sontag oder Feyertag, das Sacrament desz Abentmals entpfahen wöllen, nacheinander ordenlich verhören, und jres müglichen fleisz, ein yetlichs, in rechter erkantnus Gottes, auch was dem selben angehörig, underrichten."[108]

Durch diese Einrichtung ist zweierlei geschehen. Ersten ist der ursprüngliche Sinn der Vesper als Lob- und Gebetsgottesdienst aufgegeben. Ein pädagogisches Anliegen bestimmt das Ganze - die Schüler werden in der lateinischen Sprache geübt, und währenddessen werden die Leute auf das Abendmahl vorbereitet. Zweitens wird das ursprünglich private Glaubensverhör in einen öffentlichen Vorbereitungsgottesdienst eingefügt.[109]

Der letztere Punkt stellt die zweite Stufe der Entwicklung dar, die in praktischer Hinsicht auf die Ansätze der Br.Nü.KO. folgen mußte. Dort war die Privatbeichte dringend empfohlen, aber nur das Glaubensverhör bzw. die Abendmahlsanmeldung zur Pflicht gemacht worden.[110] Warum sollte der Pfarrer bei einem Wegfall der Privatbeichte bei der privaten Abendmahlsvorbereitung bleiben? Natürlich gab es Verschiedenes, was eigentlich nur privat geschehen sollte, aber vieles konnte doch in einem gemeinsamen Gottesdienst erledigt werden. Wenn die Privatabsolution nicht unbedingt erforderlich ist, warum sollte dann das, was seinem Wesen nach nicht privat geschehen muß, doch nur privat gespendet

werden? Brenz erkannte diese praktische Inkonsequenz und richtete deshalb ganz folgerichtig den gemeinsamen Vorbereitungsgottesdienst ein, ohne jedoch das private Verhör bzw. die Anmeldung ganz preiszugeben.[111]

Das Brenz dabei aber die klassische Vesper praktisch zerstörte, lag nicht in den Ansätzen der Br.Nü.KO. Dort wollte man die lateinische Vesper zwar auch wegen der Schüler beibehalten, jedoch war auch eine deutsche Vesper nicht ausgeschlossen. Es heißt: "...het aber yemand teutsche gesang angericht, oder wolt sie noch anrichten, dem sollen sie frey sein."[112]

Der Vorteil von Brenzens Einrichtung für den Sonnabend war die praktischere Gestaltung der Abendmahlsvorbereitung. Der Nachteil war ohne Frage die Auflösung der klassischen Vesper.

Der sonntägliche Frühgottesdienst

Vor dem Hauptgottesdienst setzt Brenz einen Katechismusgottesdienst an. Dieser entspricht wohl unserem heutigen Kindergottesdienst, denn hier wird nicht bloß Unterricht gegeben, sondern es wird auch gesungen, gepredigt und gebetet.[113]

Gottesdienste am Sonntagnachmittag

Wenn die Pfarrer "...nit mit andern kirchen gschäfften uberladen seyen", sollen sie auch am Sonntagnachmittag eine Predigt halten. An Himmelfahrt und Pfingsten darf "...die Non/mit Latinischem gesang/einer Psalmen/und Hymni oder Responsorij" der Predigt vorausgehen.[114]

Auch die Sonntagsvesper mit lateinischem Gesang und Gebet und deutscher Schriftlesung und Predigt soll gehalten werden. Das Magnificat wird deutsch vom Chor gesungen.[115] Nach der Predigt darf die Litanei gebetet werden, sonst ein deutsches Lied.[116] In den Dörfen fallen natürlich die lateinischen Teile weg bzw. werden durch deutsche ersetzt.

Die Wochentagsgottesdienste

In der Stadt wird für jeden Tag außer dem Samstag eine Predigt angesetzt mit vorangehendem lateinischen Gesang.[117] Auf die Predigt folgen nach Gelegenheit entweder die Taufen, die Trauungen oder das Abend-

mahl. Wenn nicht, schließt man mit etlichen lateinischen Psalmen und mit einem lateinischen Gebet. Am Donnerstag wird nach der Predigt die Litanei gesungen.

Auf den Dörfern wird nur an einem Werktage gepredigt.

In allen obengenannten Gottesdiensten fällt der reichliche Gebrauch der lateinischen Sprache auf. Nur in den lateinischen Stücken der Liturgie behält Brenz auch die klassische Struktur der Liturgie bei. Bei der Verwendung der deutschen Sprache wird sie dagegen aufgelöst. Man gewinnt dadurch den Eindruck, daß Brenz diese Liturgie nur wenig geschätzt hat und darin hauptsächlich nur die Möglichkeit der Übung in der lateinischen Sprache gesehen hat. Die Liturgie ins Deutsche zu übertragen scheint für ihn nicht in Frage gekommen zu sein. Die Br.Nü. KO hatte diese Möglichkeit noch erwogen.[118] Brenz hat, indem er exklusiv die lateinische Sprache beim Singen der klassischen Liturgie vorschrieb, der Auflösung dieser Liturgie Vorschub geleistet, denn das einfache Volk konnte sich so diese Liturgie nie aneignen.

Krankenbesuch und Krankenkommunion

Wie die Br.Nü.KO, so verzichtet auch Brenz auf eine ausführliche Behandlung der mit dem Krankenbesuch zusammenhängenden Probleme.[119] Doch will er, daß bei der Krankenkommunion der Kranke verhört, unterrichtet und absolviert werde und daß darauf gebetet wird. Sodann soll der Pfarrer das Abendmahl "segnen" und austeilen und mit Luthers Dankgebet schließen.[120]

Indem Brenz das Verhör und die Absolution ausdrücklich erwähnt, geht er über die Br.Nü.KO hinaus.[121] Die in der Br.Nü.KO konsequente Vermeidung jeder Erwähnung der Privatbeichte in diesem Zusammenhang macht er, wie auch Veit Dietrich,[122] nicht mit. Nach zehn Jahren war das nicht mehr nötig.

Die Ordnung für das Begräbnis

Während die Br.Nü.KO diese Ordnung entweder "...in <u>hausz</u> da man die Leych ausztregt, oder bey dem <u>Grabe</u>, wo am mainsten volcks darbey ist," abhält,[123] bestimmt die Schwäb.H.KO: "Nach dem die Leich/mit begleitung des kirchen dieners und desz Volcks/auff den kirchhoff getragen/und das Volck sich <u>inn die kirch</u> versamlet/sol der kirchendiener der nachfolgen-

de predig eine verlesen/oder sonst ein Christliche gebürliche und dem gegen würtigen handel gmesse Concion thun."[124] Diese Änderung unterstreicht vielleicht die Tatsache daß die ganze Handlung mehr die Lebenden als die Verstorbenen angeht.

Brenz stellt drei Leichenpredigten zur Wahl, die letzte ist für den Tod eines jungen Menschen bestimmt.[125] Es ist sehr bezeichnend, welche Rolle die Tauflehre in diesen Predigten spielt. Alle drei nehmen unmittelbaren Bezug auf die Taufe und sehen in der Taufe den ersten Grund für die tröstliche Hoffnung der Sündenvergebung und der Auferstehung des Leibes.[126]

Auf die Predigt folgen das Vaterunser und ein anderes Gebet. Es sind drei zur Wahl gestellt.[127] Mit dem Friedenswunsch wird die Trauergemeinde entlassen.

Die Kirchenordnung

Ein Abschnitt über das geistliche Amt, das Kirchenregiment und die Ordination findet sich in der KO nicht. Aus den zwei kurzen Vorreden[128] und aus dem Beschluß[129] ist nur folgendes über die Durchführung dieser KO hervorzuheben:

1) Hinter der KO steht die Autorität der Obrigkeit, die die KO für die Pfarrerschaft verbindlich macht.[130]
2) Die Pfarrerschaft soll der KO Gehorsam leisten nicht um des Verdienstes, sondern um der Ordnung und des Evangeluims willen.[131]

Zusammenfassung

Unsere Untersuchung dürfte gezeigt haben, daß die Schwäb.H.KO von 1543 theologisch wohl, liturgisch aber nur wenig von der Br.Nü.KO abhängig ist. Man darf dabei nicht vergessen, daß Brenz bei der Abfassung der Br.Nü.KO nur an deren endgültiger literarischer Überarbeitung wesentlich beteiligt war.[132] Der Inhalt des liturgischen Teils der KO war hauptsächlich die Arbeit Osianders.[133] Brenz hätte von sich aus diesen Teil der KO anders gestaltet, wie schon seine KO von 1526 bezeugt, obwohl er sich im ganzen damit einverstanden erklärte. Seine KO von 1543 zeigt jedoch, was seiner Meinung nach liturgisch anzustreben war.

Sowohl die Br.Nü., als auch die Schwäb.H.KO wollten beide das Wort

Gottes treiben. Die Br.Nü.KO tat dies nicht nur für die Ohren, sondern auch für die anderen Sinne durch Zeremonien, die zum Wort in Beziehung gesetzt wurden. Brenz dagegen vereinfachte alle Handlungen durch Weglassen der äußeren Symbole und stellte Predigten, Vermahnungen und Gesang in den Mittelpunkt, merkwürdigerweise nicht sosehr Schriftlesungen. Bereits Brenzens Begutachtung der Württ.KO von 1536 tadelt nichts an deren einfacher liturgischer Gestaltung, sondern verlangt nur Predigt nach dem Verständnis der "Confessio und Apologia des Kurfürsten" und die beschränkte Beibehaltung der lateinischen Sprache im Gottesdienst für die lateinkundige Jugend. Hier empfiehlt Brenz dazu den Gebrauch des Chorrocks und eine bestimmte Ordnung des Kirchenjahrs unter Festhalten einer ziemlichen Anzahl von Feiertagen.[134)] Die Haltung der Schwäb.H.KO den Zeremonien gegenüber ist somit nicht nur durch Halls Zugehörigkeit zu dem oft zu Kompromisslösungen geneigten Schmalkaldischem Bund (seit 1538) zu erklären, sondern sie liegt bereits in Brenzens Ordnung von 1526 und in seinem Gutachten von 1536 im Ansatz fertig vor.

Der Unterschied zwischen der Br.Nü.KO und Brenzens Ordnung von 1543 liegt darin, daß Brenz die viva vox evangelii fast <u>nur</u> durch Worte treibt, während die Br.Nü.KO das Wort auch durch Zeremonien "in Schwang" bringt. So könnte man Brenz als Liturgiker auch charakterisieren: sein Herz hing nicht an den Zeremonien, sondern ausschließlich am Wort.

Die KO für Köln, 1543

Die Stadt Köln erhielt ihre erste evangelische KO im Jahre 1543 durch den Reformationswillen des Erzbischofs Hermann von Wied. Den eigentlichen Anstoß zur Durchführung der Reformation erhielt Hermann durch den Abschied des Regensburger Religionsgespräches von 1541. Dort wurde allen christlichen Prälaten "auferlegt und befohlen, unter Ihnen und den Ihrigen, so ihnen unterworfen sind eine christliche Reformation und Ordnung vorzunehmen, die zur guten, gebührlichen und heilsamen Administration der Kirche forderlich und heilsam sei."[1)] Hermann nahm diesen Abschied äußerst ernst und sammelte um sich besonders evangelische Theologen, die ihm bei der Reformation helfen sollten.[1a)] So geriet er jedoch schnell mit seinem Domkapitel und dem führenden Theologen

Gropper in Schwierigkeiten, denn sie hielten daran fest, daß es nach dem Regensburger Abschied in der Zeit bis zu einem allgemeinen Konzil nicht erlaubt sei, Neuerungen einzuführen.[1b] So stand die Reformationsarbeit in Köln von vornherein in einer Spannung zwischen einer römischen, erasmischen Rechten und einer protestantischen, butzerischen Linken.[1c]

Als Verfasser der Köln.KO muß in erster Linie Martin Butzer gelten, den der Erzbischof zu dieser Arbeit nach Köln berufen hat.[2] Auch Melanchthon wurde herangezogen, aber als er in Bonn eintraf, hatte Butzer bereits mit dem Entwurf einer Reformations-Ordnung begonnen.[3] Auf den ausdrücklichen Wunsch des Erzbischofs wurde dabei die Br.Pü.KO zugrunde gelegt, doch wurden ferner die Kasseler KO von 1539, die Sächs. KO von 1539 und die von Brenz verfaßte Schwäb.H.KO von 1543 benutzt.[4] Vor dem Druck wurde die KO einer gründlichen Prüfung durch den Erzbischof selbst unterzogen.[5]

Doch drang diese KO im Erzbistum Köln nicht durch. Sie verbreitete sich dagegen in anderen Gebieten, z.B. in Hessen, Nassau-Saarbrücken, in der Grafschaft Wied und in der elsässischen Grafschaft Hanau-Lichtenberg. Auch das "First Edwardian Prayer Book" von 1549 hat sie beeinflußt.[5a]

Die KO erlebte mehrere Auflagen, die erste im August 1543,[6] eine korrigierte und verbesserte 1544, eine lateinische 1545 und eine englische 1547 und 1548.[7] Bei unserer Untersuchung haben wir die bei Richter[8] abgedruckten Auszüge aus der ersten Auflage von 1543 und einen Originaldruck der Auflage von 1544 benutzt.[9]

Der Lehrteil der KO

Der große Umfang der Köln.KO zeigt sich schon an ihrem Inhaltsverzeichnis. Dort sind 62 Kapitel aufgezählt, wozu noch die Vorrede und der Beschluß kommen. Davon behandeln 26 Kapitel Lehrfragen, 32 Kapitel Fragen des gemeindlichen Lebens (gottesdienstliche Handlungen, Seelsorge, Schulen) und 4 Kapitel Fragen bezüglich der Stifte und Klöster. Unsere Ausgabe der KO füllt mehr als 300 Folio-Seiten.

Unter den Kapiteln über die Lehre enthalten 5 Kapitel lange Auszüge

aus der Br.Nü.KO,[10] welche Butzer bearbeitet und ergänzt hat. Erwähnenswert ist die scharfe Zuspitzung, die die Inspirationslehre jetzt erfährt. In der Br.Nü.KO heißt es nur: "Die heylig schrifft aber ist gewisz, dann sie ist nicht von menschen, sunder durch den heyligen gayst dargethan wie der heylig Petrus bezeugt..."[12] Dagegen verschärft Butzer diese Autoritätsbegründung bedeutend, indem er vom Diktat des Hl. Geistes und von der daraus folgenden Irrtumslosigkeit der Schrift spricht: "Also ist alwegen der grundt, darauff aller Gotseliger verstandt allein beruhen musz, und die hauptursach unserlehr, an deren unser hertz allein hangen solle, die zeugnisz der heiligen Schrifft, Dan die selbe das wort Gots (dem wir in allen Götlichen sachen, allein glauben mussen) allein gewiszlich unnd one allen fehl bezeuget und lerhet, Wie sie dan nit vom menschen, sonder vom heiligen Geist dargeben und dictierit ist, als der Heilig Petrus bezeugt...". Doch muß beachtet werden, daß hiernach die Hl. Schrift "in allen Götlichen sachen" Autorität beansprucht. Deutet diese Klammer nicht auf eine gewisse Einschränkung der Schriftautorität hin?

Den schönen Artikel über Kreuz und Leiden hat man fast wörtlich aus der Br.Nü.KO entnommen. Wichtig für die heutige kontroverstheologische Diskussion über den Opfergedanken ist die dort angebotene Exegese von Kol. 1:24.[13]

Die Ausführungen über das christliche Gebet bilden in der Br.Nü.KO nur einen Artikel. Die Köln.KO übernimmt diesen Artikel, spaltet ihn aber in zwei Teile und schiebt einen neuen Abschnitt ("Ein kurtze auszlegung des Vatter unsers") ein.[14]

Eine Reihe von Artikeln über die Dreieinigkeit, die Schöpfung, die Erbsünde, die Rechtfertigung, die Kirche und die Buße, die in der Br.Nü.KO z.T. noch nicht behandelt waren, hat Melanchthon für die Köln.KO verfaßt.

Die Artikel "Von der kirchen Gottes" und "Von einigkeit der kirchen" heben sehr stark die Sichtbarkeit der Kirche hervor.[15] Die Formulierung des 19. der 39 Artikel der Church of England ist wahrscheinlich hierauf zurückzuführen.[16] Eigentümlich und zu beachten ist aber das Fehlen jeder Erwähnung einer unsichtbaren Kirche in diesem Zusammenhang. Stattdessen wird vielmehr von lebendigen und toten Gliedern der Kirche gesprochen.[17] Melanchthon vermeidet die Irrlehre Roms, die

die Sichtbarkeit der Kirche in der Hierarchie vor Augen zu haben meint,[17a] die Irrlehre der Schwärmer, die die Sichtbarkeit der Kirche in dem heiligen, sündlosen Leben des Einzelnen zu finden versucht, und die Irrlehre der von Augustin abhängigen Calvinisten, die eine reale sichtbare Kirche verleugnen, weil es Gottes geheimnisvolle Prädestination ist, die die Kirche setzt.[18] Es bleibt für Melanchthon dabei: Die Kirche ist sichtbar, weil sie auf sichtbaren Gnadenmitteln beruht.

Warum findet sich ein ähnlicher Artikel in der Br.Nü.KO nicht? Offensichtlich weil es in dieser KO nicht um Ausgleich und mögliche Einigung mit anderen Kirchenkörpern ging, sondern einfach um die Herstellung einer evangelischen Kirchenpraxis. In Köln war der Fall anders. Man wollte dort möglicherweise die römische Partei unter Gropper und die "protestantischen" Wetterauer Grafen unter ein Dach bringen.[18a]

Der Abschnitt "Von ursprung der sunde und des tods" wurde von Amsdorf, dem der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen den Entwurf der KO zur Zensur übergeben hatte, getadelt.[19] In diesem Artikel heißt es, "... das Gott die sünd nicht geschaffen hat/und nit wircket/sonder als sich teuffel und menschen von Gott abgewandt/ist solches abwenden von jrem eigen und freien willen geschehen/Und wiewol nach Adams fall/ alle menschen ausz manlichem samen entpfangen/Erbsünd mit sich bringen/so ist <u>dennoch</u> die wircklich sünde/ein ungenötigt <u>freywillig</u> werck des menschlichen willens..."[20]

Schon hier bricht der Streit über den freien Willen, der eine bekenntnismäßige Lösung im 1. und 2. Artikel der Konkordienformel findet, wieder durch. Daß die Köln.KO dem menschlichen Willen eine größere Freiheit zuschriebt, als die Br.Nü.KO und die Konkordienformel es tun, zeigt die Fortsetzung des obigen Zitats: "...das ist/wiewol der Teuffel den Cain reitzet seinen bruder zu ermordern/Cain selb vol zorn stecket/dennoch het er sollen <u>und mögen</u> seine hend still halten/ ist ungezwungen gewesen den mort zu volbringen/Er hat auch sollen der anreitzung wider streben/und Got umb vergebung und hilff anrüffen/so were jm sterck zur tuget wider den Teufel und anreitzung geben worden."[21] Hier wird das verdammende Schicksal des Sündigenmüssens und doch dafür Verantwortlichbleibens in ein nicht mehr paradoxes Nichtsündigenmüssen und deshalb Verantwortlichsein abgeschwächt.[22]

Auf Luthers starkes Bedenken gegen den Sakramentsartikel werden wir noch unten eingehen müssen.

Die Taufordnung

Diese Ordnung stellt ein Novum dar, obgleich sie zu nicht geringen Teil der Br.Nü.KO, der Kasseler KO und der Säch.KO entnommen ist.

Die Taufe ist, abgesehen von einem Notfall, im Hauptgottesdienst zu vollziehen, und zwar gleich nach dem Singen des Credo, welches in dieser KO erst auf die Predigt folgt.[23] Jedoch, wenn überhaupt möglich, soll man schon am Tage vor der eigentlichen Taufe den Täufling in die Kirche bringen und dort im Beisein der Eltern, Paten und guten Freunde zuerst die Paten katechesieren und darauf das Kind exorzisieren.[24] Sehr wichtig ist, daß man die unbußfertigen öffentlichen Sünder schon von dieser Handlung ausschließt.[25] Der Zweck solcher Ausschließung ist folgenden: "Dann sich am leib unnd todt Christi, die gleich so wol schuldig machen, die bei diesem H. Sacrament unwirdiglich sein, und es jren kinderen nit in rechtem glauben an Christum begeren und entpfahen als die den leib unnd den kelch des Herren unwirdiglich handeln und niessen, das ist, nit nach der ordnung des Herren, und in warer rew der sunden, und glauben an Christum."[26] Die effektive Wirkung der Taufe ist also nicht vom Glauben der Dabeistehenden abhängig, aber aus Liebe gegen die Unwürdigen will man die Schändung des Sakramentes durch sie vermeiden.

Die Form dieser Bereitung auf die Taufe ist folgende:

Taufvermahnung[27]
Tauffragen[28]
Vermahnung an die Eltern, Paten und Gemeinde
Exorzismus[29]
Salutatio
Kollekte[30]
Kollekte (Sintflutgebet)
Salutatio
Taufevengelium (Mark. 10)
Vaterunser (unter Handauflegung des Priesters und der Paten)
Credo

Ps. 114 und 115, oder Ps. 135 (von der Gemeinde deutsch gesungen)
Salutatio
Kollekte[31)]
Segen (gegen das Volk)

Die Taufordnung selber sieht so aus:
Kurze Taufvermahnung[32)]
Lesung (Tit. 3:4-6)
Salutatio
Lesung (Matth. 28:18-20)
Salutatio
Kollekte[33)]
Namenserfragung
Taufe ("Ich tauff dich...")
Schlußkollekte (aus Luthers Taufbüchlein)
Friedenswunsch/Amen
Gesang

Bedeutet nun die geänderte Ordnung eine grundsätzlich andere Auffassung der Taufe? Das scheint uns kaum der Fall zu sein. Die getrennte Handlung bringt nur deutlich zum Ausdruck, daß der Taufakt eine eigentliche Mitte hat, daß diese Mitte aber in einen bestimmten Rahmen gehört. Die Mitte bildet der eigentliche Taufvollzug mit Sprechen der Taufformel unter Anwendung von Wasser. Den Rahmen bildet die Gebetshandlung mit Glaubensbekenntnis und Exorzismus.

Wie aber steht die Köln.KO zur Frage des Kinderglaubens? Wir haben schon bemerkt, daß die Tauffragen nicht an das Kind, sondern an die Paten gerichtet sind.[34)] Ist daraus zu schließen, daß man hier von einem Kinderglauben nichts wissen will? Wie aber ist dann der Exorzismus zu verstehen, der doch an das Kind gerichtet ist?

Man darf nicht übersehen, daß der Exorzismus in der Köln.KO auf die Tauffragen folgt und nicht, wie bei Luther und in der Br.Nü.KO, den Tauffragen vorausgeht. Ferner ist die Tatsache zu berücksichtigen, daß nach dem Exorzismus noch um "das Finden" der Taufgabe durch das Kind gebetet wird und daß das Vaterunser und Credo unter Handauflegung über dem Kinde gesprochen werden. Besagt dies nicht doch, daß hier vom Exorzismus an mit dem Kinderglauben gerechnet wird? Zwar gelten die Fragen den Paten, sie stehen aber auch vor dem Exorzismus.

Es handelt sich hier um einen neuen Versuch, das Problem der Tauffragen zu lösen. Das Glaubensbekenntnis ist Bekenntnis der Paten. Das Kind kann seinen Glauben nicht bekennen, das kommt erst mit der Zeit. Insofern aber die Paten fürbittend für das Kind eintreten, können sie auch fürbittend für das Kind ihren Glauben bekennen, und darin eingeschlossen ist dann doch der erbetene Glaube des Kindes; wenn auch noch nicht sein Bekenntnis. So scheint der Kinderglaube also doch verausgesetzt zu sein.

Warum wagt man dann aber nicht, auch den Glauben des Kindes zu bekennen? Sind Melanchthon und Butzer vielleicht der Ansicht, daß man nicht wissen kann, ob das Kind wirklich glaubt oder nicht? Diesen Eindruck gewinnt man tatsächlich. Doch heißt es in der Vermahnung kurz vor der Taufe: "...Auch Gott unseren himlischen Vatter/durch unseren Herren Jesum Christum mit gebetten/das er dieses kindt wolt gnediglich von der gewalt der finsternüsz erreten/unnd inn das Reich seines lieben Sons versetzen. Des wolt euch alles getreulich erinnern/und nit zweiffelen/was wir gebetten/das wölle uns der Herr geben...". Demnach kann man also doch wissen, daß der Kind glaubt (gerettet ist), denn man betet für es, und Gott hört dieses Gebet.

Die Lage scheint dann folgende zu sein:man darf auf Grund des ernstlichen christlichen Gebetes bei der Taufe voraussetzen, daß Gott das Kind die Errettung der Taufe erfahren lassen wird, m.a.W., ihm Glauben schenken wird. Doch lassen Melanchthon und Butzer die Paten diesen Glauben des Kindes nicht bekennen. Kann man diesem Bruch mit Luthers Praxis zustimmen?

Wenn man diese Änderung nur als einen Ausdruck dafür versteht, daß der Glaube des Kindes sich tatsächlich vom Glauben eines Erwachsenen unterscheidet, nämlich darin, daß er "...noch nicht ein eigenes Auf-Gott--Gerichtetsein des Kindes einschließt, sosehr...(er) auch andererseits das initium dazu ist",[35] dann kann man den Verzicht auf ein stellvertretendes Bekenntnis dieses Glaubens einsehen. Doch muß noch zusätzlich zum Ausdruck kommen, daß das Kind seinen eigenen Glauben bei der Taufe bekommt, und dies deutet die Köln. Taufordnung eben nur zögernd an.

Wenn anderseits die Abweichung von Luthers Taufbüchlein geschehen ist,

um einem schwärmerischen Glaubensverständnis Raum zu geben, wonach der Glaube nicht ganz und gar donum dei sondern wenigstens teilweise Menschenwerk ist, dann wird sie natürlich sehr fraglich. Doch war es sicher nicht die Absicht der Köln.KO, den Glauben als Menschenwerk zu verstehen.

Dennoch muß gefragt werden, ob nicht bereits Melanchthons Auffassung von der Freiheit des menschlichen Willens[36] und Butzers schwankende Stellung zur Frage des Kinderglaubens[36a] notwendigerweise eine Abschwächung der Lehre Luthers vom Glauben als pure donum dei mitsichbringen mußte? Weiter ist zu fragen, ob hier nicht die unionistischen Tendenzen Melanchthons und Butzers zum Ausdruck kommen;[37] denn es ist nicht zu leugnen, daß das Festhalten am Kinderglauben durch den Verzicht auf ein Bekenntnis dieses Glaubens durch die Paten merklich in Frage gestellt wird.

Daß Erzbischof Hermann mit dieser Abschwächung der streng lutherischen Konzeption einverstanden war, weist auf seine politische Gebundenheit hin.[37a] Die sonstige Beibehaltung römischer Formen zeigt die Bereitschaft, auf die Erwartungen der Gropperschen Partei einzugehen.

Die Ordnung für die Nottaufe

Auch die Köln.KO sieht eine Nottaufe vor, betont aber, daß sie wirklich nur in äußersten Notfall zu vollziehen sei; sonst ist die Taufe im öffentlichen Gottesdienst Pflicht.[38]

Die Ordnung für die Nottaufe und deren Bestätigung in der Kirche ist im wesentlichen die der Säch.KO von 1539.[39] Hinzugefügt ist nur eine Vermahnung an die Paten.

Hier ist die Taufe als wirkungskräftiges Sakrament betont. Nach der Taufe ist das Kind "gewiszlich" ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens.[40]

Die Bestätigung einer Nottaufe in der Kirche ist nicht dem Belieben der Eltern anheimgegeben, wie in der Säch. und der Mk.Br.KO, sondern sie wird mit der Rubrik "sol" verlangt.[41] Dies geschieht aber nicht um des Kindes, sondern um der Gemeinde willen. Ihr soll dessen gewiß werden, daß das Kind recht getauft ist, und sie soll es darum "...inn

die Gemein/unnd zal der rechtschaffen Christen annemen."[42]

Die Entschiedenheit der Köln.KO für die öffentliche Bestätigung unterstreicht den lutherischen Gesichtspunkt, daß jede Taufe die Gemeinde angeht.

Die Firmung (Konfirmation)

Dieser Abschnitt ist in der Köln.KO "Von der firmung/und selbwilligen begebung der geteufften kinder in die gehorsame unsers Herren Jesu Christi"[43] überschrieben. Bereits diese Worte besagen, was hier unter Konfirmation verstanden worden ist: ein Handeln des Kindes und darauf ein Handeln Gottes durch die Kirche an dem Kind.

Formal gesehen unterscheidet sich das nicht von dem für die Br.Nü.KO Festgestellten.[44] Im Glaubensverhör ging es dort um "Sündenerkenntnis und Fiducialglauben".[45] Der Verhörte mußte seine Sünden und seinen Glauben von sich aus bekennen können. In der Absolution ging es um ein Handeln Gottes durch den Geistlichen an dem Verhörten.

Besteht aber ein inhaltlicher Unterschied zwischen dem Glaubensverhör in der Br.Nü.KO und der "selbwilligen begebung der geteufften kinder in die gehorsame unsers Herren Jesu Christi" in der Köln.KO? Wie ist letztere zu interpretieren? Niebergall hat richtig festgestellt, daß "das Sich-Ergeben in dem Bekenntnis des christlichen Glaubens und dem damit verbundenen Bekenntnis zur Kirche besteht".[46] Es scheint demnach in diesem Punkt Übereinstimmung zwischen der Br.Nü. und der Köln. KO zu herrschen.

Doch wird diese Übereinstimmung fraglich, wenn Niebergall fortfährt: "Die künftige Zugehörigheit der Konfirmanden zur Kirche, ihr künftiges christliches Verhalten ist nicht Gegenstand einer wie immer gearteten Verpflichtung der Konfirmanden, sondern Inhalt der Fürbitte und Sinn der Einsegnung".[47] Sicher kommt auch in der Br.Nü.KO in diesem Zusammenhang kein "Gelübde" vor; aber es ist sehr zu fragen, ob nicht dort, wie auch in der Köln.KO, das, was Inhalt eines Gelübdes sein mußte (nämlich der Bezug auf das künftige Leben), schon im Glaubensbegriff mitenthalten ist. Denn ist es möglich, daß der Priester einem z.B. die Absolution spenden könnte, der sich das Recht vorbehielte, in Zukunft anders über seine Sünde zu denken und anders an die Verge-

bung seiner Sünden in Christus zu glauben, als jetzt im Moment der Absolution? Oder könnte der Priester einen konfirmieren, d.h. in seinem jetzigen Glauben stärken, wenn er wüßte, daß der Betreffende sich das Recht vorbehielte, in Zukunft anders zu glauben, als jetzt im Moment der Konfirmation? Würde das nicht aus jeder Absolution und jeder Konfirmation einen Spott machen?

Niebergall bemüht sich, den Beweis dafür zu erbringen, daß bei Butzer "mit keinem Wort von einer verpflichtenden Willenserklärung der Konfirmanden die Rede" ist.[48] Sein Versuch überzeugt aber nicht, weil er mit den Fragen: "Wiltu inn der gemeinschafft erharren?"[49] und: "Wiltu aber dieses alles also thun und halten, wie du es bekennet hast?"[50] überhaupt nicht ernstmacht. Er sagt lediglich: "Wohl wird das künftige Verhalten der Konfirmanden der Gemeinde gegenüber ausdrücklich erwähnt, aber als eine Frucht, die von selbst aus der erfahrenen Konfirmation erwächst."[51] Aber das stimmt nicht ganz. Die Fragen verlangen doch vom Kinde eine Willenserklärung.[52]

Maurer hat Butzers Auffassung richtiger dargestellt. Er sieht in der Wiederholung des Taufbekenntnisses bei Butzer ein erasmisches Erbe.[53] Die erasmische Konfirmation aber beschreibt er als einen "Willensakt, dem ein Bewusstseinsakt vorausgeht...Und als drittes Moment kommt ein Gefühlsakt hinzu."[54]

Aber Maurer fragt, "ob das erasmische Erbe für uns heute noch bindend sein kann", und "ob eine Wiederholung des Taufgelübdes heute noch möglich ist."[55] Er muß so fragen, weil er das erasmische Erbe als eine Antastung der Taufe versteht. Die erasmische Konfirmation setzt eine "ergänzungsbedürftige" Taufe voraus.

Daß Butzer die Taufe für ergänzungsbedürftig gehalten hat, glauben wir nicht. Er sagt in der Köln.KO: "Ausz diesen ursachan/weil die bekentnus des glaubens/unnd das selb willig begeben inn die gemeinschafft/unnd gehorsame Christi/bei dem Tauff/die inn unredendem kindtlichen alter empfangen wirdt/nicht geschehen kan/so erfordert disz ja die art und eigenschafft des waren glaubens/und der gemeinschafft in Christo/das die Jungen solche bekandtnus des glaubens/und begeben in die gemeinschafft und gehorsame Christi thun/was sie nun den glauben gelehret seind/und erkennen/was jhnen im Heiligen Tauff geschencket/

unnd in was gemeinschafft sie auffgenomen seind."[56]

Demnach geht es Butzer um die Entfaltung des Taufglaubens. Dies Bedürfnis besteht allerdings. Denn ist das Kind mündig geworden, so muß auch sein Glaube mündig werden, und ist schon die Taufe mit den dazugehörenden Tauffragen gewöhnlicherweise vor der Gemeinde zu vollziehen, dann ist es auch höchstangemessen, daß das mündig gewordene Kind seinen mündig gewordenen Glauben vor der Gemeinde bekennt und daß es durch Gemeindegebet in diesem Glauben bestätigt wird. Selbst wenn das erasmisches Erbe ist, muß es noch heute für uns bindend sein, denn aus biblischen Gründen ist diese Praxis nicht zu widerlegen. Vielmehr lassen sich biblische Gründe dafür anführen.[57]

Wie die Ansätze zur Konfirmation in der Br.Nü.KO die "Konfirmation" mit der Zulassung zum Abendmahl in Verbindung bringen, so auch die Köln.KO. In dieser kommt aber stärker zum Ausdruck, daß die Konfirmation nicht nur Zulassung zum Abendmahl ist, sondern daß das Abendmahl selbst einen Teil der Konfirmation darstellt.[58]

Die Ordnung für die Konfirmation ist, abgesehen von einigen Zusätzen und Abstrichen, die der Kasseler KO von 1539.[58a] Die Zusätze finden sich hauptsächlich im Katechismusteil, wo die Köln.KO eine Wiederholung nicht nur des Taufbekenntnisses, sondern auch der Abrenuntiation vorsieht.[59] Dagegen ist in der Konfirmationshandlung selbst die Kasseler Konfirmationsformel (vgl. Richter I, S. 304): "Nim hin den heiligen geist, schutz und schirm vor allem argen, sterck und hülff zu allem gutem, von der gnedigen handt Gottes des Vater, Sohns und heiligen geistes Amen" in der Köln. Ordnung gestrichen, und es bleibt nur ein Gebet um den Hl. Geist unter Handauflegung bestehen.

Am Schluß der Ordnung wird bemerkt, daß die Verwendung des Öls vielfach abergläubisch gedeutet worden ist; deshalb solle man sich mit dem Zeichen der Handauflegung begnügen.[60] Diese Tendenz, symbolhafte Handlungen abzuschaffen, ist schon an der Taufordnung wahrzunehmen; denn dort fallen ebenfalls viele Symbole weg. Öl, Salz, Westerhemd und Kerze sind überhaupt nicht erwähnt. Es bleibt nur der Exorzismus mit Obsignatio crucis.[61] Das Interesse Butzers und Melanchthons haftet weniger an symbolischen Handlungen, als an einem gründlichen Unterricht.

In jeder Gemeinde ist die Konfirmation wenigstens einmal, besser aber zweimal im Jahr vorzunehmen.[62] Weil es dem Bischof unmöglich ist, immer selbst die Konfirmation zu vollziehen, soll diese Funktion auch den Visitatoren übertragen werden.[63]

Zusammenfassend glauben wir sagen zu können, daß die Konfirmationsordnung der Köln.KO nicht im Gegensatz zu den Ansätzen der Br.Nü.KO steht. Sie ist vielmehr eine angemessene Entfaltung dieser Ansätze. Auch ein Erasmianer wie Gropper sollte sich damit abfinden können, denn sie enthält das sog. "erasmische" Erbe.

Das Abendmahl

Vor der eigentlichen Meßordnung bringt die Köln.KO eine ausführliche Abhandlung über das Wesen und den Gebrauch des Abendmahles. Aber trotz ihrer Länge und trotz ihrer ausgezeichneten Ausführungen über den Gebrauch des Sakramentes war sie für Luther unzureichend. Darin stimmte er mit Amsdorf überein.[64] Nicht das, was gesagt war, war besonders zu tadeln,[65] sondern gerade das, was nicht gesagt wurde. Dies war für Luther das Entscheidende und durfte eben deshalb nicht ungesagt bleiben, wenn nicht das Ganze ins Wanken kommen sollte. Der Vermittlungscharakter der Köln.KO kommt an dieser Stelle besonders anschaulich zum Ausdruck.[66]

Sehr schön an der Köln.KO ist jedoch, daß sie ganz neutestamentlich und altkirchlich, wie es sich auch Luther wahrscheinlich erachtet[67] und wie es die moderne neutestamentliche Forschung neu erkannt hat, das Abendmahl als den Mittelpunkt des gottesdienstlichen und christlichen Lebens angesehen hat. Schon das Verständnis der Konfirmation bringt zum Ausdruck, wie das ganze christliche Leben von der Gemeinschaft mit Christus her gedacht ist und wie das Abendmahl eine unvergleichlich wichtige Rolle für die Erhaltung dieser Gemeinschaft spielt.[68] Eben um das Sich-Hineinbegeben in diese Gemeinschaft geht es bei der Konfirmation.

Im Abschnitt über das Abendmahl wird dies noch einmal unterstrichen. Genau wie für Paulus in seinem Brief an die Korinther gehören auch ethische Überlegungen zur Lehre vom Hl. Abendmahl. Das Abendmahl ist nur für die <u>Jünger</u> Christi bestimmt, "die sich an seine lehr gantz-

lich ergeben" haben,[69] und das heißt nicht bloß an eine intellektuelle Lehre; sondern ein Jünger muß sich "...bekennen/als einn junger des Herren Jesu Christi/der sich seinem wort ergeben habe/unnd begere dem in seinem leben nach zukomen/wie auch der Herr allein mit solchen seinen jungeren das Heilig Abentmal gehalten hat".[70] Die Verbindung zwischen Ethik und Abendmahl ist hier klar herausgestellt und sollte von uns neu gelernt und praktiziert werden.[70a]

So sehr steht in dieser KO das Abendmahl im Mittelpunkt des gottesdienstlichen und christlichen Lebens, daß sie meint, wenn einer nicht mitkommuniziert, bezeuge er von sich, daß er nicht ein Glied Christi sein will, sondern in seinen Sünden verharren möchte.[71] Die Regel ist, und dafür wird auf den Papst Pelagius und den Hl. Chrysosthomos hingewiesen,[72] daß alle Anwesenden bei jeder Abendmahlsfeier mitkommunizieren.[73] Die "Unberechtigten" sind vor der Abendmahlsfeier zu entlassen.[74]

Das Abendmahl ist jedoch nur "auff die Sontag/und fest/oder so man sonst gemeine ernst gebet versamlungen haben/und die gantze Gemein Christi versamlet sein würdt," zu halten.[75]

Die Beichtvesper

Weil niemand, "der sich nit zu vor angezeigt, und von dem Pastor, auff bekendtnüsz seyner sünden, die absolution von jhm erlangt hab", das Abendmahl empfangen soll,[76] und "auff das diese jr ordentliche zeit haben, auch durch die lehre, unnd gepett zu der seligen gemeinschafft Christi mit ernst geheiligt unnd recht bereitet werden", sollen die Pastoren am Tage vor der Kommunion eine Art Beichtvesper halten.[77] Sie besteht, wenn Schüler da sind, aus herkömmlichen lateinischen Gesängen und Kollekten. Wenn sich das Volk versammelt hat, folgen ein deutscher Psalm, eine Schriftlesung[78] und eine Abendmahlsvermahnung.[79] Es schließen sich das Gebet "für alle notturfft der Kirchen/und besonder für die/so morgens Communicieren wöllen",[80] ein stilles Gebet und die Schlußkollekte an. Dann heißt es: "Die leuth/ so sich anzeigen/das sie begeren zum tisch des Herren zu gehen/sollen für unnd nach dieser fürbereitung verhöret/unnd underricht werden/An welchen aber das am abent nit geschehen konde/die sollen des morgens verhört unnd underricht werden."[81]

Hier wird kein Wort von der Privatbeichte bzw. Privatabsolution gesagt. Man spricht nur von einem Verhör und von einem Unterricht. Hat Butzer also die Privatabsolution als Voraussetzung für den Abendmahlsempfang abgelehnt? Das würde man fast meinen, wenn es in einem späteren Zusammenhang nicht ausdrücklich hieße: "Und zu erhaltung dieser Christlichen Absolution/befehlen wir ernstlich/das die Pastoren und Diener der Sacramenten/niemand zur Communion zulaszen/er hab dan zuvor von seinem Pastoren/oder den anderen ordentlichen Dienern der Sacramenten/die privat Absolution entpfangen/Und umb dieser Absolution willen/soll die Beicht bleiben...".[82] Auf Butzers Auffassung von der Privatabsolution werden wir noch unten eingehen müssen. Hier aber ist festzuhalten, daß er nicht auf sie verzichtet hat.

Die Meßordnung

Der Gang der Messe ist folgender:

Offene Beichte[83]
Trostwort aus der Schrift[84]
Allgemeine Absolution[85]
Introitus (lateinisch)
Kyrie, Gloria (deutsch)
Salutation[86]
Kollekte (deutsch)
Epistel (deutsch)
Alleluja oder Graduale oder Sequenz (lateinisch)
Deutscher Gesang
Evangelium (deutsch)
Predigt
Allgemeines Kirchengebet[87]
Credo (von der Gemeinde deutsch gesungen; darunter Sammlung der Opfergaben)[88]
Entlassung derer, die nicht mitkommunizieren dürfen[89]
Danksagung:
Salutation
Sursum corda
Gratias agamus
Präfation
Sanctus[90]

Einsetzungsworte (deutsch gesungen; die Gemeinde antwortet mit "Amen")[91]
Vaterunser (vom Pr. gesungen; Gemeinde: "Amen")
Pax ("Der fried.../Und mit deinem Geist")
Austeilung (zuerst an die Männer, dann an die Frauen)[92]
Kommunionsgesang (Agnus dei, lateinisch und deutsch)[93]
Salutation
Dankkollekte (die Br.Nü. mit nur geringfügigen Änderungen)
Segen (die 4 Br.Nü.Formeln werden angeboten).

Am Schluß der Meßordnung wird das Abzählen der Hostien vorgeschrieben. Dies fällt auf, denn wir haben oben diese Praxis als Zeugnis für eine strenge lutherische Abendmahlslehre angeführt.[94] Wäre sie dann nicht auch hier Zeugnis für Butzers lutherische Gesinnung? Das könnte man vielleicht annehmen, wenn Butzer nicht selber sieben Jahre später ausdrücklich diese Praxis in seiner Censura des Prayerbook von 1549 für sehr fragwürdig erklärt hätte.[95] Tatsache ist, daß sie zweideutig ist. Einmal konnte man sie so verstehen, daß damit jede Möglichkeit, den Elementen nach der Kommunion irgendeinen besonderen Wert zuzuschreiben, abgeschnitten werden sollte. Die Versuchung, die übriggebleibenen Elemente für abergläubische Zwecke zu benutzen, war zu groß. So hat sich Butzer wahrscheinlich den Zweck des Abzählens in der Köln. KO gedacht, ohne aber damit den Elementen "in usu" eine besondere Qualität zuerkennen zu wollen. Nach weiterer Überlegung meinte er jedoch wahrscheinlich, daß schon hinter der Praxis des Abzählens der Aberglaube verborgen lag. Solch eine Praxis könnte tatsächlich zu der (lutherischen!) Auffassung führen, daß "in usu" doch etwas an den Elementen geschehen sei. Demnach war es Butzer lieber, den Elementen gar keine besondere Achtung (etwa durch deren Abzählung) zu erweisen. Und so ist die Praxis der Abzählung zum Merkmal einer lutherischen Abendmahlslehre geworden.

Zusammenfassend wären folgende Punkte in dieser Meßordnung hervorzuheben:

1) Der weitere Gebrauch der lateinischen Sprache im Gottesdienst
2) Die Verwendung der Offenen Beichte
3) Die Stellung des Credo nach der Predigt und dem Allgemeinen Kirchengebet

4) Die Entlassung der Nicht-Kommunikanten
5) Die vollständige Präfation
6) Das "Amen" der Gemeinde zu den Einsetzungsworten[96]
7) Die getrennte Kommunion von Männern und Frauen
8) Das Abzählen der Hostien

Die Meßordnung behält die klassische Struktur bei und könnte, für sich genommen, als lutherisch gelten. Doch zeigt sie sich als unzureichend in statu confessionis. Ferner scheint sich im Beichtteil ein "pietistisches" Beichtverständnis anzubahnen.[97] Die Br.Nü.KO findet nur in den beiden Dankkollekten und beim Schlußsegen Verwendung.

Die Abendmahlsfeier außerhalb des Hauptgottesdienstes

Wir haben oben gesehen, wie das Abendmahl besonders für den Sonntag bestimmt war.[98] Doch gab es Ausnahmen. Trotz großer Scheu vor magischen Vorstellungen hatte Butzer nichts gegen eine besondere Abendmahlsfeier für diejenigen, "die sich gefehrlicher reisen begeben musten".[99] Natürlich hat er solch eine Kommunion nicht als magischen und sicheren Schutz gegen allerlei Unfälle angesehen. Vielmehr war sie Ausdruck des Sich-Begebens in die Gemeinschaft, und d.h. auch in den Schutz Christi.

Ferner wird die Krankenkommunion vorgesehen. Am besten soll sie in der Kirche zur Zeit des täglichen Gottesdienstes stattfinden, aber wenn dies nicht möglich ist, darf sie auch zu einer anderen Zeit und auch im Hause gehalten werden. Die seelsorgerliche Vermahnung an die Kranken bei dieser Gelegenheit stammt aus der Säch.KO von 1539.[100] Die Ordnung für die Kommunion ist eine stark gekürzte Fassung der gewöhnlichen Meßordnung, doch fehlen Beichte und Absolution nicht.

Freigegeben ist die Möglichkeit einer Abendmahlsfeier in den Häusern derer, die wegen zu großer Entfernung unmöglich zum sonntäglichen Gottesdienst kommen können.

Die Privatabsolution und der Bann

Schon oben haben wir festgestellt, daß die Köln.KO nicht auf die Privatabsolution verzichtet hat.[101] Hier gilt es jedoch, Butzers

Auffassung derselben an Hand der Köln.KO darzustellen.

Nach Erich Roth hat Butzer die Schlüsselgewalt mehr als ein Institut für die Feststellung des echten, fruchtbringenden Glaubens, als für die Spendung der des Heils gewißmachenden Absolution verstanden.[102] Wir stehen damit vor der Frage, ob sich dieses Verständnis auch in der Köln.KO ausdrückt.

Unserer Meinung nach ist es unmöglich, zu sagen, "dass das Übergewicht beim Butzerschen Gebrauch der Schlüsselgewalt (in der Köln.KO) mehr zugunsten einer Erlangung der Reinheit und Fleckenlosigkeit der Gesamtgemeinde ausfällt und nicht so sehr darauf aus ist, den Einzelnen mit dem gegenwärtigen Christus zu konfrontieren."[103] In dem betreffenden Abschnitt der Köln.KO geht Butzer von dem in Sünde gefallenen Christen, der die Stimme Gottes im Gesetz hört, aus. Hat in einem solchen die Predigt des Gesetzes eine "wahre Reue" erweckt, so muß die Evangeliumspredigt folgen, von der Butzer sagt: "Diese spruch befehlen klar/das man den Sünder nicht jhm zweiffel soll stecken lassen/sonder sol jm vergebung der sünden/im namen/und ausz befelh Christi/verkündigen/Unnd dieser Absolution soll auch der reuwend als der stim des Euangelij gleuben/das er vergebung habe/nit von wegen dieses wercks/wie auch die Heiden einn Absolution halten/sondern umb des Herren Christi willen."[104]

Wenn man diesen Text ohne Vorurteile liest, muß man zugeben, daß auch für Butzer der eigentliche Sinn der Absolution in erster Linie im Trost des beschwerten Gewissens zu finden ist. Von einem Streben nach der "Reinheit und Fleckenlosigkeit der Gesamtgemeinde" ist hier keine Rede. Wohl aber wollte Butzer durch das Evangelium die Gemeinde in ihrer Sünde nicht befestigen, sondern verlangte von demjenigen, der die Absolution begehrte, ein Zeichen in Wort und Tat, daß er die Sünde vermeiden wollte, daß er in der Gemeinschaft der Liebe zu leben begehrte.[105] Doch heißt es ausdrücklich, daß die Absolution nicht um des Werkes der Reue willen, sondern nur um Christi willen zu haben ist. Somit macht Butzer nur ernst mit dem, was Luther schon vorher gesagt hat, daß nämlich die Beichte aus <u>zwei</u> Stücken bestehe: "eins, dasz man die Sünde bekenne, das andere, dasz man die Absolution oder Vergebung vom Beichtiger empfahe..."[106] Wie aber Luther das Sündenbekenntnis verstanden hat, zeigt folgendes Zitat aus seiner Schrift: "Eine kurze

Vermahnung zu der Beicht". Dort heißt es: "Aber solches kann nun jedermann, und haben es leider allzu wohl gelernet, dasz sie tun, was sie wollen und sich der Freiheit also annehmen, als sollten oder brauchten sie nimmermehr beichten; denn das hat man bald gefasst, was uns sonst wohltue, und geht über die Massen leichtlich ein, wo das Evangelium sanft und weich ist. Aber solche Säue...sollten nicht bei dem Evangelium sein noch etwas davon haben, sondern unter dem Papst bleiben und sich lassen treiben und plagen, dasz sie müssen beichten und fasten usw., mehr denn vorher. Denn wer das Evangelium nicht glaubt noch dannach leben will und tun, was ein Christ tun soll, der soll sein auch nicht geniessen. Was wäre das, dasz da nur wollest Geniess haben und nichts dazu tun noch darauf wenden?"[107]

Ein sanftes und weiches Evangelium kannte Luther eben nicht, sondern nur ein kräftiges, wirkendes, zur Tat treibendes Evangelium. Solch ein Evangelium schafft eine Gemeinde, in der auch äußerlich das Wirken des Evangeliums vernehmbar wird, wenngleich auch die Gemeinde nur im Glauben heilig ist. Solch eine Gemeinde hat Butzer sich vorgestellt, und darin ist er Luther gefolgt.

Nimmt Butzer aber auch Luthers Stellung gegenüber Osiander ein?[108] Wir haben festgestellt, daß Osiander die Absolution erst dann spenden wollte, nachdem er in der Privatbeichte auf richterliche Weise den die Absolution empfangenden Glauben als vorhanden festgestellt hatte. Luther dagegen ging es bei der Privatbeichte nicht um eine richterliche Feststellung des Vorhandenseins des Glaubens, sondern um ein seelsorgerliches Helfen zum wahren Glauben. Aber dieses Helfen zum Glauben war nicht an die Privatbeichte gebunden, sondern konnte auch in der Predigt geschehen. Ein richterliches Urteil über das Vorhandensein des Glaubens dagegen konnte nur in der Privatbeichte gefällt werden. Deshalb konnte Luther möglicherweise auf die Privatbeichte verzichten,[109] während Osiander sie zum Zwang machen mußte. In der Köln.KO äußert Butzer zur Privatbeichte: "Diese gemeine bekantnüsz dienet zu erinnerung dem Reuwenden, und ist darzu fürderlich, das der Pastor dennoch auch höre, ob die person ernstlich der Absolution begere. Dann man soll die perlen nit für die sew werffen, Will der sünder nicht besserung zu sagen, so soll man jn nit absoluiren. Es ist auch sein rew allein ein schein, und erdicht werck."[110] Demnach ist der Hauptzweck der Privatbeichte der, daß der Pastor sich dessen ver-

sichert, daß der Beichtende ernstlich die Absolution begehrt. Ist dieses Anliegen Butzers, wie bei Luther, ein seelsorgerliches oder, wie bei Osiander, ein richterliches? Ist es nur seelsorgerlicher Art, dann könnte Butzer möglicherweise auf die Privatbeichte verzichten, denn zu dieser Sicherung könnte er eventuell auch ohne die Privatbeichte kommen. Ist es aber richterlicher Art, dann müßte er ohne Ausnahme auf der Privatbeichte bestehen.

Wir haben oben gesehen, daß Butzer die Privatabsolution als Voraussetzung für den Abendmahlsempfang vorsieht.[111)] Gehört er darum auf die Seite Osianders?

Daß die freie Stellung Luthers und der Br.Nü.KO zur Privatbeichte nicht rein bewahrt worden ist, dürfte deutlich sein. Doch glauben wir einen Unterschied zwischen Butzer und Osiander hervorheben zu müssen. Hinter Osianders Drängen auf die Privatbeichte verbirgt sich ein Drängen auf die Privatabsolution. Er scheint doch an der effektiven Wirksamkeit der Sündenvergebung in der Predigt und in der allgemeinen Absolution gezweifelt zu haben, denn dort kann man seiner Ansicht nach nur konditional absolvieren, dagegen vergibt man in der Privatabsolution die Sünden ohne jeden Vorbehalt.[112)] Für Butzer aber spielt diese Erwägung keine Rolle. Er verlangt die Privatbeichte, weil er meint, sich nur dort über die Echtheit der Reue vergewissern zu können. Luther und die Br.Nü.KO verlangen nur, daß der Kommunikant sich vorher anmeldet. Der Pastor wird, wenn er es nicht schon weiß, bei dieser Gelegenheit erfahren können, ob der Kommunikant weiterer Vorbereitung auf das Abendmahl bedarf oder nicht. Butzer dagegen verlangt nicht nur Anzeige, sondern auch Beichte und Absolution derer, die kommunizieren wollen. Darin zeigt er eine Strenge, die ihn von Luther und der Br.Nü.KO unterscheidet. Doch bedeutet dieser Unterschied nicht so sehr eine theologische als vielmehr eine praktische Differenz. Denn es geht Butzer nicht darum, ob der Kommunikant ohne die Privatabsolution kommunizieren darf (so Osiander), sondern ob der Pastor der Reue des Kommunikanten ohne seine vorangehende Privatbeichte gewiß sein kann. Luther und die Br.Nü.KO meinten, die Frage mit Ja beantworten zu sollen, wenngleich sie eine <u>Anmeldung</u> forderten. Butzer entschied sie negativ.

Dennoch ist zu fragen, ob Butzer die Privatbeichte tatsächlich so

streng durchgeführt hat, wie es zuerst scheint. Wir sahen schon oben, wie bei der Beichtvesper weder das Wort "privat", noch das Wort "Beichte", noch das Wort "Absolution" auftaucht.[113] Auch fehlt in der KO jede Privatabsolutionsformel. Daraus entnehmen wir, daß die Gestaltung dieser "Privatbeichte" mehr im Sinne der Br.Nü.KO zu verstehen ist, die meinte, dem 25. Artikel der Augsburgischen Konfession gerechtzuwerden, indem sie die Abendmahlsanmeldung verlangte.[114] In diese Richtung weist auch Butzers Censura des Prayerbook von 1549. Dort verlangt er die Abendmahlsanmeldung, erwähnt aber die Privatbeichte nicht.[115]

Damit meinen wir gezeigt zu haben, daß Butzers Auffassung der Privatabsolution in der Köln.KO von 1543 grundsätzlich die Luthers und der Br.Nü.KO war. Gerade indem Luther und die Br.Nü.KO die Privatabsolution in enge (wenn auch nicht absolute) Verbindung mit der Zulassung zum Abendmahl bringen, zeigen sie deren kirchenregimentliches Moment auf. Es ist falsch, wenn Roth den Eindruck gibt, daß dieses Moment nur für Butzer und Calvin eine wichtige Rolle spielt, nicht aber für Luther.[116]

Über Luther und die Br.Nü.KO hinausgehend bringt die Köln.KO auch einen Abschnitt über den Bann.[117] Ohne auf alle Einzelheiten einzugehen, wäre doch zu erwähnen, daß hier eine gewisse Einseitigkeit auftaucht. Als Begründung für die Ausübung des Bannes sind nur solche Argumente herangezogen, die zeigen, warum der Gebannte nicht in der Kirchengemeinschaft bleiben darf. Der Bann dient nämlich dazu, daß die Kirchenglieder "sich nit theilhafftig machen frembder sünden".[118] Auch nicht andeutungsweise ist davon die Rede, daß der Bann auch die letzte Liebe erweist, indem dadurch dem Gebannten der Ernst seiner Sünde bewußtgemacht und er zur Reue und zum Begehren der Absolution bewegt werden soll.[118a] Hierin liegt sicher eine große Gefahr. Wir glauben zwar nicht, daß Butzer durch das hier vorgeschlagene Bannverfahren die reine Gemeinde bauen wollte. Dagegen spricht seine Beschränkung des Bannes auf den öffentlichen Sünder, d.h. einen, der "soliche laster übe, darumb er straff verdienet, und vermöge götlichs wort, kein theil am reich Christi haben möge."[119] Trotzdem liegt bei Butzer die Gefahr nahe, den Bann nur um der Gemeinde und nicht auch um des Gebannten willen zu üben.[120] Durch diese Konzentration auf die Gemeinde könnte eine Entstellung in der Bannpraxis leicht zustan-

dekommen, die tatsächlich versuchte, Sünde aus der Gemeinde zu bannen und eine reine Gemeinde zu bauen. Nur Luthers Betonnung des Bannes um der Gemeinde und um des Gebannten willen konnte diese Gefahr aufzeigen und damit vermeiden helfen.

Amt und Ordination

Nach der Köln.KO besteht das geistliche Amt darin, "das H. Euangelium zu predigen, und Sacrament recht zu reichen."[122] Gott ist der Stifter und Erhalter des Amtes: "Welches ("das Priesterlich ampt") er ("Got") auch wunderbarlich erhelt, und offt widerumb auffrichtet."[123] Gott beruft ins Amt durch die höheren Geistlichen: "Und (Gott) hat derhalben mit höchstem ernst gebotten, das die Prelaten der kirchen, darzu mit groszem fleisz dienen und arbeiten sollen, das sie allein tüchtigen Personen diesen schatz befehlen, das er für und für erhalten werde, und nit verlesche...".[124]

Zusammenfassend heißt das:

1) Das Amt ist Dienst am Evangelium.
2) Das Amt ist von Gott gestiftet und wird mittelbar von ihm durch "die Prelaten der Kirchen" erhalten.

Dadurch bezeugt die Köln.KO ihre grundsätzliche Übereinstimmung mit der Br.Nü.KO bezüglich der Frage des geistlichen Amtes.[125] Nur, daß dort der Obrigkeit die Rolle, die hier bei den Prälaten der Kirchen liegt, zugefallen ist. Wir haben schon oben gezeigt, daß die Br.Nü. KO der Obrigkeit mehr Verantwortung zuschreibt, als Luther es tun konnte.[126] Wenn die Köln.KO das Ordinationsrecht, was in der Br.Nü. KO soviel wie Vokationsrecht bedeuten würde, natürlicherweise den Prälaten der Kirche und nicht irgendeinem weltlichen Stand zuschreibt, entscheidet sie sich aus der inneren Lage heraus gegen die Br.Nü.KO. Man wollte dadurch auch der Gropperschen Partei entgegenkommen.

Ein Ordinationsformular wird in der Köln.KO nicht angegeben, wohl aber ist eine Ordination vorgesehen. Voraussetzung für die Spendung ist das Examen, bei welchem dreierlei festgestellt wird:

1) "Erstlich soll der Ordinandus von seinem berüff, unnd seinen sitten warhafftige schrifftliche zeugnüsz den Examinatoribus fürlegen...".

2) "Zum anderen sol erkündigung geschehen, ob der Ordinandus zimlichen verstand habe, und diese lehre, der summa wir in dieser ordination gefasst, für recht halte, und bekenn...".
3) "Zum dritten so der Ordinandus, die jetzund gemelte lehr zimlich verstehet und bekennet, soll er auch zusagen, bey dieser Christlichen lehr zu bleiben, sie trewlich zu lehrnen, und sich dieser ordnung gemesz zuhalten, und sonst in seinem ampt fleysz zu thun."[127]

M.a.W.: es geht um den Wandel, die Lehre und die Lehrverpflichtung des Ordinanden.

Vom Wesen der Ordination wird dagegen nichts gesagt, nur, daß der Suffraganbischof "in Ceremonien der Ordination, nichts wider diese lehr, so in dieser schrifft verfasset, handeln, oder dem Ordinando uflegen soll."[128] Demnach handelt es sich bei der Ordination hauptsächlich um ein "Auflegen" der Pflichten und Rechte,[129] die dem neubestellten Amtsträger zukommen werden. Wie dieses "Auflegen" theologisch zu deuten ist, wird aber nicht gesagt.[130]

Die Trauordnung

Als Quellen haben hier die Kasseler KO von 1539 und die Br.Nü.KO von 1533 gedient, erstere im einleitenden und erklärenden Teil, letztere für die Trauhandlung selber.

Erwähnenswert ist die Vorschrift, daß die Einsegnung der Ehe in der Kirche vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde zu geschehen hat.[131] Dadurch wird sehr stark zum Ausdruck gebracht, daß die Trauung nicht eine Handlung nur zwischen Priester und Ehepaar ist, sondern daß sie die ganze Gemeinde angeht. Hier wird das coram parocho der römischen Kirche in ein coram ecclesia verwandelt. Dieser Tatbestand weist sehr schön den Unterschied zwischen der römischen und der evangelischen Auffassung vom Wesen der Trauung bzw. Eheschließung auf. In der römischen Kirche ist die Eheschließung ein Sakrament und verlangt die Anwesenheit eines recht geweihten Priesters. In der evangelischen Kirche ist die Trauung Segenshandlung und verlangt das Dabeisein einer Gemeinde, natürlich nicht ohne ihren zuständigen Hirten. Hier zeigt sich Butzer von Gropper ganz unabhängig.

Nach der Köln.KO besteht der Sinn der Trauung darin, daß die Eheleute ihre Ehe "durch das wort Gottes und Gebet/bestetigen/unnd heiligen lassen."[132] Das entspricht völlig der Auffassung der Br.Nü.KO.[133] Daß die Köln.KO das Wort "heiligen" statt "segnen" verwendet, bedeutet keinen Unterschied, denn das Wort ist sicher aus 1. Tim. 4:5 gewonnen und bedeutet dort nichts anderes als segnen.[134]

Die in der Trauordnung verwendeten Schriftlesungen sind die der Br. Nü.KO, nur, daß das Wort vom Kreuz der Ehe und das vom Trost der Ehe entfallen sind. An derer Stelle tritt aber die Traupredigt, in der auch Kreuz und Trost der Ehe Erwähnung finden.[135]

Nach der Traupredigt folgen die Traufragen. Sachlich besteht an dieser Stelle kein Unterschied zur Br.Nü.KO, obgleich diese stattdessen ein Treuegelöbnis vorsieht,[137] das aber in seiner Bedeutung der Antwort auf die Traufragen gleichkommt. Der Sinn beider ist nämlich, der Tatsache Ausdruck zu geben, daß das Ja zur Konsensus-Frage von Gott gegebene Pflichten in sich einschließt.

Die Bestätigung hat folgenden Wortlaut: "Weil dan Hansz N. und Anna N. einander zur Ehe begeren/auch die Ehe einander versprochen/und solchs hie offentlich für Gott und seiner Gemein bekennet/darauff die hende und Trew Ring ein ander gegeben haben. So spreche ich sie Ehelich zusamen/und bestätige ire Ehe im namen des Vatters/und des Sons/und des H. Geists/Amen."[138]

Während Luther von "Zusammensprechen" und die Br.Nü.KO von "Bestätigen" spricht,[139] werden hier beide Begriffe nebeneinander verwendet. Sind sie dann synonym gebraucht? Das scheint kaum der Fall zu sein. Das Zusammensprechen ist hier wohl mehr als weltlicher Akt verstanden, durch welchen die Ehe als rechtsgültig verkündet wird, während das Bestätigen mehr als kirchlicher Akt aufgefaßt ist, durch welchen die Ehe als eine unter Gottes Wort stehende Ehe bekannt wird. Die Unterscheidung finden wir berechtigt, denn sie bedeutet einen Schutz gegen die Gefahr der Verkirchlichung der Ehe, die in der Br.Nü.KO droht.[140] Nach der Köln.KO ist die kirchliche Trauung nicht nur deshalb als "notwendig" zu bezeichnen, weil die Segnung der Kirche nicht zu verachten ist, sondern auch, weil die Ehe als eine unter Gottes Wort stehende Ehe zu bekennen ist.

Auf die Bestätigung folgen ein Psalm[142] und ein Gebet.[143] Obgleich Butzer die Trauung als Segenshandlung verstanden haben wollte,[144] tritt dieser Charakter zum Schluß der Ordnung etwas zurück. Während die Rubrik vor dem Segnungsgebet und Psalm in der Br.Nü.KO lautet: "Auff das soll er also uber sie beten und segnen",[145] heißt es in der Köln.KO nur: "Darnach singe oder lese man den...Psalmen" und "Darauff beschliesz der Diener die gantze handlung mit folgendem gebet."[146] Hier scheinen Psalm und Gebet nur die Funktion des Abrundens der Handlung zu haben, während die eigentliche Segnung in der Bestätigung geschieht. So richtig es sein mag, in der Bestätigung die Segnung konzentriert zu sehen, halten wir es nicht für liturgisch angemessen, wenn der darauf folgende Psalm und das Gebet nicht als zur Segnungshandlung gehörend aufgefaßt werden. Hier haben Luther und die Br.Nü. KO richtiger gesehen.

Die Vorschrift bezüglich der Führung von Kirchenbüchern stammt fast wörtlich aus der Br.Nü.KO. Dazu kommen noch andere Weisungen, wie ein Pfarrer in Ehesachen mit seinen Pfarrkindern zu handeln habe.

Zusammenfassend wäre zu sagen, daß die Köln. Trauordnung in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Grundstruktur im großen und ganzen der Br.Nü.KO gefolgt ist. Doch wird durch die Unterscheidung zwischen "Zusammensprechen" und "Bestätigen" die Unterscheidung zwischen weltlichem und kirchlichem Akt deutlicher als in der Br.Nü.KO zum Ausdruck gebracht.

Über die Feiertage und die Fasten

Die Zahl der Feiertage ist in der Köln.KO gegenüber der Br.Nü.KO etwas vermehrt.[147] Neu ist z.B. die Bestimmung, den Gründonnerstag und den Karfreitag als ganztägige Feiertage, d.h. wie Sonntage zu halten, das bedeutet, daß "...die leuth auff die kein leiblich arbeit thun/noch geschefft/oder unnötige reisen furnemen/kein kumerschaft treiben/ Sonder wie Gott gebotten/...den Sontag dem Herrenn heiligen/damit sie durch Gottes wort/im glauben/unnd aller Gottseligkeit/erbauwet Werden."[148]

Solch eine strenge Regelung der Feiertage wirkt auf uns fremd. Es scheint sogar der Sonntagnachmittagsspaziergang verboten zu sein.

Die Gefahr der Überforderung selbst der bestgewillten und vom Geist Gottes beherrschten Menschen steht hier unleugbar nahe; doch beim näheren Zusehen scheint die Forderung eine andere Spitze zu haben. Man klagt nämlich über die Leute, die "auff die tag/die Gott zu fürderung seiner ehren/und der Gottseligkeit/vor anderen sollen geheiliget sein/ sich der vollereien/und aller uppikeit mehr begeben/dan auff andere tag...".[149] M.a.W.: der kirchliche Feiertag, der dazu da ist, den Menschen eine Gelegenheit zu geben, in aller Ruhe das Gotteshaus zu besuchen, um Gottes Wort zu hören, die Sakramente zu empfangen, Gott zu loben und zu danken und im Gebet vor ihn zu treten, dieser Tag ist ein weltlicher Feiertag geworden, und Gott ist mehr vergessen als je sonst. Auf diesem Hintergrund ist die strenge Regelung zu verstehen. Dennoch liegt die Gefahr äußerst nahe, hier alles auf eine gesetzliche Basis zu stellen.[149a] Das liegt vielleicht daran, daß man hier vom alttestamentlichen Sabbat ausgegangen ist, statt, wie Luther, von der Verachtung der Evangeliumspredigt. Der Sonntag ist nämlich nicht der Heidenchristensabbat; er steht nicht unter dem Gesetz. Die Br.Nü.KO hat daran festgehalten, wenn die den Artikel "Von Christenlicher Freyheyt" aus dem "Unterricht der Visitatoren" von 1528 in ihre eigene Ordnung übernahm.[150]

Im weiteren Gegensatz zu der Br.Nü.KO fehlt in der Köln.KO die Erwähnung des Trinitatisfestes. Es ist aber durchaus möglich, daß dieses trotzdem als solches gefeiert wurde. Vermutlich wird es dann deshalb nicht genannt, weil es auf einen Sonntag fällt.

An den Aposteltagen sollte "alweg von dem Apostel Ampt/und dienst des heiligen Evangelij" gepredigt werden.[151] Nur sollen "kein Apocrypha, unnd ungewisse historien in der kirchen gelesen werden."[152]

Der Heiligendienst ist abzustellen, doch soll man an den früher gefeierten Heiligentagen "predigen/Und so man etwas gewisser historien von solchen Heiligen hatt/die reinen exempel jhres glaubens/und warer frucht des glaubens/dem volck erzelen/Doch das die predig/furnemlich ausz einer schrifftlichen Lectionen/die allweg fürgehn sol/genomen werde wie dan auch die alten Vätter gethan haben."[153] Die Predigt ist also grundsätzlich an einen Schrifttext gebunden, obwohl auch außerbiblische Erzählungen zur Ermunterung für die Gemeinde herangezogen werden dürfen.

Wir haben oben gesehen, wie auf der einen Seite die Br.Nü.KO das Fasten "fallen gelassen", auf der anderen Seite die Mk.Br.KO ein evangelisches Fasten einzuführen versucht hat.[154] Die Köln.KO nun erkennt die Möglichkeit eines evangelischen Fastens an, leugnet aber, daß der Wille dazu durch ein Gebot erweckt werden könnte.[155] Stehen die Köln. und die Mk.Br.KO somit im Gegensatz zueinander, da letztere das Fasten durch die Obrigkeit geboten hat?

Diese Frage glauben wir verneinen zu müssen, und zwar darum, weil die Köln.KO vom "gemüt zu fasten" spricht, während die Mk.Br.KO nicht die Freude am Fasten, sondern nur den äußerlichen Akt des Fastens gebietet. Die Obrigkeit übt hier einen gelinden Druck aus in der Hoffnung, daß zu dem äußeren Tun die rechte innere Freude daran durch das Evangelium geweckt werde.

Natürlich gibt es eine Grenze für diese Methode der Erziehung, und von dieser Grenze weiß auch die Mk.Br.KO.[156] Aber die Mk.Br.KO sieht daneben auch die Verantwortung der Kirche für die Erziehung ihrer Glieder und weiter, daß diese Erziehung doch nicht ohne das Gesetz möglich ist. Ähnliches gilt auch von der Köln.KO, wie am Beispiel der strengen Regelung der Feiertage zu sehen ist.[157] Doch dient hier die Feiertagsregelung der Erfüllung des Sabbatsgebotes, während die Fastenregelung der Mk.Br.KO zur Züchtigung des Fleisches um des Evangeliums willen getroffen ist.

Der Unterschied besteht dann darin, daß in der Köln.KO ein Amtsträger der Kirche eine gesetzliche Regelung um des Gesetzes willen einrichtet, in der Mk.Br.KO dagegen ein weltlicher Amtsträger eine gesetzliche Regelung um des Evangeliums willen aufstellt. Der Irrtum der Köln.KO liegt darin, daß sie die Kirche[157a] um das Treiben des Gesetzes um des Gesetzes willen sich kümmern läßt. Das aber ist die Funktion der rein weltlichen Obrigkeit. In der Kirche ist das Gesetz nur um des Evangeliums willen da (wenngleich auch das Evangelium nur um des Gesetzes willen besteht). In der Welt dagegen dient das Gesetz immer nur dem Gesetze. Natürlich kann ein weltlicher Amtsträger das Gesetz um des Evangeliums willen treiben, wie das in der Mk.Br.KO geschieht, aber dann funktioniert dieser weltliche Amtsträger gleichzeitig als Glied der Kirche.

Wenn die Köln.KO ihre Feiertagsregelung als einen Dienst für das Evangelium, d.h. als Ermöglichung des Hörens der Evangeliumspredigt motiviert hätte, dann wäre nichts dagegen einzuwenden. Es ist aber die Frage, ob eine "Überhäufung" der Feiertage mit dem Evangelium, wie die Köln.KO sie vorschreibt, noch in der Lage ist, wirklichem Hören der Evangeliumspredigt zu dienen. Hier gilt ein Wort aus Luthers erster liturgischer Schrift: "...denn man mus die seelen nicht uberschutten, das sie nicht mude und uberdrussig werden, wie bis her in klostern und stiften sie sich mit esels erbeit beladen haben."[158] M.a.W.: die Köln.KO überschreitet im Gegensatz zur Mk.Br.KO die Grenze dieser Methode der Erziehung. Die Sache wird übertrieben. Aus dem Hören des Evangeliums wird "esels erbeit" gemacht.

In Bezug auf das Fasten jedoch geht die Köln.KO nicht so weit, wie man aus der Feiertagsregelung erwartet hätte. Sie bleibt in dieser Frage sogar, wie gesagt, hinter der Mk.Br.KO zurück. Es heißt nur: "So wissen auch wir niemandt vil gebot zum fasten auff zu legen/unnd sein gewissen damit zu verstricken/Sonder wöllens bei dem getreuwen/ und fleiszigen vermanen/und den alten Christlichen anreitzungen/durch gebürende Kirchenubungen/auff die fastage zu halten bleiben laszen."[159] Das Fasten soll besonders für die Quadragesimalzeit empfohlen werden. In dieser Zeit soll der Prediger "täglich predig thun/wa man das am volck haben mag/auch lengere und ernstere gebett mit der Letanei/und die tagpredig darumb auch desto später halten/furnemlich auff dem Sontag/Mitwoch/unnd Freitag/Damit die/so etwas fasten mögen unnd wöllen/darzu mehr ursachen haben."[160]

Damit ist das Fasten völlig freigestellt, jedoch gleichzeitig wärmstens empfohlen. Die Zucht wird mehr durch vermehrte Predigten und Gebete, als durch Verzicht auf weltliches Vergnügen getrieben.

Solches Fasten soll neben der eigentlichen Fastenzeit noch an den Quatembertagen und an den Vigilien vor Weihnachten, Pfingsten u.a. hohen Festen beobachtet werden.

Die Fastenregelung ist eindeutig ein Versuch, sowohl der Gropperschen Partei als auch der protestantischen Partei zu gefallen.

Ordnung für das Begräbnis

Während die Br.Nü.KO ohne besonderen Nachdruck und nur im Vorüber-

gehen darauf hinweist, daß das kirchliche Begräbnis allein dem "Christenlich glid" gewährt wird,[161] betont die Köln.KO: "Mit den Leichen soll der underscheid gehalten werden, das man die, welche in offentlichen verachtungen der gemeinden Christi sterben, bey der glaubigen cörper nit begrabe/noch weniger jemand von den kirchendienern mit solcher Leiche gehe."[162] So wird der Bann konsequent durchgeführt und das sicher nicht gegen die Intention der Br.Nü.KO.

Die Köln.KO verbietet dem Pastor, irgendeine Gebühr für das Begräbnis zu erheben, "dann solchs offenbare Simoney were".[163] Der Grund dafür liegt in der Befürchtung, daß ein Pastor einen Gebannten um des Geldes willen trotzdem kirchlich bestatten könnte und so der Ernst des Bannes verlorengehen würde.

Eine genaue Ordnung des Begräbnisses ist nicht angegeben. Es ist von einem Begängnis die Rede, bei welchem die gewöhnlichen Lieder gesungen werden, und dann heißt es: "Und damit das volck desto statlicher bey den Leichen könne allemal erinnert und vermanet werden, des, das man bey den Leichen fürnemlich bedencken solle, So wer gut, das man geordente stunden zu der begrebnüs hette, und dann ein text usz der heiligen schrifft fürlese, mit kurtzer erinnerung und vermanung..."[164] Es werden die Leichenpredigten aus der Schwäb.H.KO angeboten.[165] Darauf folgen Vaterunser, Salutation und zwei zur Wahl gestellte Gebete.[166] Ob dieser Teil der Beerdigung in der Kirche oder am Grabe gehalten wurde, ist nicht klar ersichtlich. Für die Kirche spricht nur folgende Rubrik, die die Feier am Grabe mit nochmaliger Schriftauslegung im Auge hat: "Es mügen auch/so man die leichnam zu grab getragen/und man einander im Herren trösten/und zu Christlichem eiffer erwecken will/ diese nachgeschriebene Text dem volck/so bey der Leich versamlet/fürgelesen und erkleret werden."[167] Darauf folgen Texte aus 1. Kor. 15, Phil. 3 und Röm. 6.

Demnach scheint also die eigentliche Leichenpredigt in der Kirche vor der Beerdigung stattzufinden. Am Grabe wird hinterher noch ein Text gelesen und ausgelegt. Diese Reihenfolge wäre dann die heute am weitesten verbreitete, aber anders als die der von uns bis jetzt untersuchten KOO.[168] Ansonsten weist diese Ordnung aber keine ungewöhnliche Tendenz auf.

Die sonntäglichen Gottesdienste

Außer der gewöhnlichen Messe sollen, wo möglich, noch folgende Gottesdienste gehalten werden:

Frühpredigt für das Gesinde
Mette für die Kleriker
Lateinische Singübung für die Schüler (vor der Messe)
Dasselbe (vor der Vesper)
Vesper für das Volk
Abendgesang

Alles das, "diveil die Feyrtage sollen Gott gantz geheyligt sein...".[169]

In allen diesen Gottesdiensten mit Ausnahme der Mette und des Abendgesanges geht es um Übung im Katechismus und in der lateinischen hl. Schrift. Der Anbetungs- und Gebets- charakter dieser Gottesdienste ist fast verlorengegangen. Damit ist der Ansatz Luthers für diese Entwicklung durch Butzer und Melanchthon konsequent weitergeführt.[170]

Die Wochentagsgottesdienste

Von der Sonnabendbeichtvesper haben wir schon oben gesprochen.[171]
Außerdem sind folgende gottesdienstliche Versammlungen angeordnet:

Für die Stadtgemeinden (jeden Wochentag) -
Frühversammlung für die Arbeiter
Morgenandacht für "die andern frembden und heymischen"[172]
Abendandacht
Für die Landgemeinden (1-3 Mal in der Woche) -
Andacht

Bei jeder Versammlung "sol man ein Lection unnd deren kurtze auszlegung thun, mit Teutschen Psalmen, vor und nach, und einem gmeinen gebett."[173]

Hier wird deutlich der Versuch gemacht, den Wochentagsgottesdienst beizubehalten. Man gibt sich mit der einfachen Hausandacht nicht zufrieden. Doch wird die Notwendigkeit solcher Gottesdienste nicht theologisch begründet. Die römische Forderung einer täglichen Messe wird ausdrücklich zurückgewiesen. Man argumentiert so: "Das heylig abendtmal, weil das der Herr je zu keinem spectakel, sonder zu ernst-

licher unnd allgemeiner gedechtnusz seines todts und aufferstentnusz auch zu warer gemeinschafft seins leibs und bluts in seinem Heiligen Sacrament zu empfahen verordent hat, wissen wir solch uff die werck-tag, auff die nicht allgemeine gebeth versamblungen gehalten werden, und alles volck nicht versamblet wirdt, nit zuuerordnen, Dan diese heiligste handlung anders halten, oder darzu ursach geben, dan der Herr beuolhen, uns schuldig machet an dem leib unnd blut des Herren ...Bey welchem auch die würckliche, und ware besserliche gedechtnusz unsers lieben Herren Jesu, und aller gutthaten Gottes nit wirdt mit den Göttlichen Lectionen, Psalmen und gebetten mügen erhalten werdenn, denselbigen würden wir mit viel nachtmal halten, freilich nichts dan die schuld mehren helffen, an dem leib und blut Christi, Dann wie solten diese die H. Sacrament recht gebrauchen, die sich nit ab der claren lehre Christi und gebotten wissen im glauben zu sterken, unnd in Christo dem Herren zu erhalten."[174]

Während die Br.Nü.KO eine tägliche Messe vorsieht, solange Kommunikanten da sind,[175] hält die Köln.KO in der Regel die Feier des Abendmahles nur dann für legitim, wenn sie für die Vollversammlung der Gemeinde bestimmt ist. Als Ausnahme darf es eine Pilger- und Krankenkommunion geben, aber diese soll möglicherweise auch in der Kirche beim täglichen Gottesdienst gehalten werden.[176] Darüberhinaus ist das Abendmahl nicht zu halten, denn der Herr hat es als Gemeindemahl eingesetzt, und das Abendmahl anders als in der Vollversammlung der Gemeinde zu halten, wäre gegen Christi Stiftung oder doch wenigstens in der Gefahr, sich von ihrem Sinn zu entfernen.

Näturlich hat die Köln.KO Recht in ihrer Behauptung, das Abendmahl sei Gemeindemahl. Aber liegt das Wesen dieses Sakramentes nicht im Empfang von Jesu Leib und Blut? Und ist das Abendmahl als Gemeindemahl nicht erst eine Folge daraus? Wenn das der Fall ist, dann ist es auch durchaus legitim, das Abendmahl ohne Beteiligung der Gesamtgemeinde zu halten,[178] nur darf man nicht vergessen, bei Gelegenheit (in jedem Hauptgottesdienst?!) auch liturgisch zum Ausdruck zu bringen, daß die Folge jeder Abendmahlsfeier die Bildung der Gemeinde ist und sein muß, weil sie Gemeinschaft an Christi Leib und Blut ist.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß das Abendmahl jeden Tag zu halten sei. Auch ein Wochentagsgottesdienst ohne Abendmahl hat einen Sinn.

der in der Hausandacht nicht so zum Zuge kommen kann. Wir haben oben gesehen, wie Brenz diesen Sinn als pädagogischen aufgefaßt hat,[179] während wir in den Wochentagsgottesdiensten die communio sanctorum und das Priestertum aller Gläubigen ausgedrückt sehen.

Indem Butzer nur "die würckliche, und ware besserliche gedechtnusz unsers lieben Herren Jesu, und aller gutthaten Gottes" als den Sinn der Wochentagsgottesdienste angibt und das Abendmahl ausdrücklich von diesen Gottesdiensten ausklammert, kann er tatsächlich keine theologische Begründung für das Halten von Wochentagsgottesdiensten statt bloßer Hausandachten geben, denn das Gedächtnis Jesu und aller Gnaden Gottes in "Göttlichen Lectionen, Psalmen und gebetten" kann ebensogut in Hausandachten, wie in Wochentagsgottesdiensten geschehen. Dadurch ist Butzer, obwohl er Wochentagsgottesdienste vorgeschrieben hatte, an deren Zerfall in der lutherischen Kirche mitschuldig

Die Bettage[179a]

Einmal im Monat, an einem Mittwoch oder einem Freitag, soll die ganze Gemeinde zu Gebet zusammenkommen. Der Grund dafür ist ein Bußakt der ganzen Gemeinde. Folgende Ordnung ist zu halten:[180]

Schriftlesung (von der Buße)
Vermahnung zum Gebet um Vergebung und zum Opfer der Almosen
Deutsche Litanei
Stilles Gebet
Schlußgebet[181]

In den Stadtgemeinden soll man die Litanei außerdem einmal in der Woche in einem der sonst angesetzten Gottesdienste beten.

Mit diesen Einrichtungen ist Butzer Mitbegründer der evangelischen Bettagsfeier geworden.[182]

Zusammenfassung

Die sehr umfangreiche Köln.KO ist stark von der Theologie ihrer beiden Hauptverfasser, Butzer und Melanchthon, geprägt. Sie ist in ihrer Struktur durchaus lutherisch, denn drei lutherische KOO haben ihr als Vorlagen gedient: die Br.Nü. von 1533, die Säch. von 1539/40 und die Schwäb.H. von 1543. Doch birgt diese KO schon in sich etliche Probleme, die späterhin dem Luthertum manche Schwierigkeiten bereitet haben

und die in der Konkordienformel dann teilweise eine bekenntnismäßige Lösung gefunden haben, z.B. das Problem des freien Willens[183] und der verdeckten unlutherischen, später von Calvin aufgenommenen Ansätze,[184] etwa in der Abendmahlslehre, in der Lehre vom Kinderglauben[185] und in der Gemeindezucht.[186] Hinsichtlich des Feiertagsgebotes meint man fast "puritanische" Gesetzlichkeit zu spüren.[187] Doch beweist die KO auch ein hohes Maß seelsorgerlichen Verständnisses, denn durch ihren Kampf gegen den frevelhaften Gebrauch der Gnadenmittel zeigt sie, daß Gottes Gnade zwar frei, nicht aber billig ist.[188]

Die Schwäche der KO ist die Schwäche der theologischen Position Butzers und Melanchthons, das Sichverbergen hinter Kompromißformeln. Ihre Stärke ist das große Ernstnehmen der Bedeutung des Glaubens für das christliche Leben. Liturgisch gesehen zeigt sie viel Interesse am Lehrhaften, an der Wortgestelt der Liturgie, dagegen nur wenig Verständnis für das Symbolhafte, für die leibliche Gestalt der Liturgie.[189] Daß es überhaupt zu einer derartig gestalteten KO gekommen ist, ist nicht zuletzt auf die zwiespältige Politik des Erzbischofs Hermann von Wied zurückzuführen, der zwischen seinen dynastischen Interessen (dazu gehören die Zugehörigkeit seines Hauses zum Wetterauer Grafenbund und dessen Beziehungen zu Landgrafen Philipp) und seinem Domkapitel bzw. dessen theologischen Repräsentanten Gropper hin und her schwankt.

Obgleich von der KO für uns einiges zu lernen ist, wird ein dogmatisch strenger gebundenes Luthertum ihr gegenüber manche Vorbehalte machen müssen.

K. Die KO für Mecklenburg, 1540/45

Die Br.Nü.KO hat auch im Mecklenburgischen Bereich stark gewirkt. Im Jahre 1540 erschien dort eine Kirchenordnung,[1] welche ein wörtlicher Abdruck der Br.Nü.KO von 1533 in der niederdeutschen Ausgabe von 1534 ist.[2] Diese Ordnung liegt der Reformation in Mecklenburg zugrunde.

Es wurde noch in demselben Jahr (1540) eine zweite Ordnung zum Druck gebracht.[3] Merkwürdigerweise stimmen aber Titelblatt und Schlußblatt nicht überein, denn am Ende des Buches heißt es: "Tho Rostock by Ludo-

wich Dyetz gedruckt. Anno 1545. Am 16. Junij."[4] Sehling erklärt die verschiedenen Jahreszahlen dadurch, daß der Druck 1540 begonnen, aber erst nach beendeter Visitation von 1541/42 fortgesetzt wurde.[5] Der Verfasser dieser Ordnung war höchstwahrscheinlich Johannes Riebling, der 1537 durch Beschluß des Herzogs aus Braunschweig als Superintendent berufen worden war.[6] Die KO ist bei Sehling leider nicht vollständig abgedruckt.[7] Für unseren Vergleich haben wir deshalb auch den Originaldruck herangezogen.

Es finden sich in dieser Ordnung Ausführungen über die Taufe, Nottaufe, Beichte, Messe und Krankenkommunion und auch eine Kollektensammlung.

Die Kollektensammlung

Diese besteht aus 36 Kollekten. Obwohl die Br.Nü.KO Kollekten schon früher im Mecklenburgischen Gebiet benutzt worden waren, sind sie dennoch nicht in der Br.Nü., sondern entweder in der ursprünglichen Althamerschen Fassung oder in der Rezension der Säch.KO von 1539 übernommen worden. Die neuhinzugekommenen Gebete stammen zum Teil aus Dietrichs Agendbüchlein von 1543.[8] Auffallend ist nur, daß man bei den in Frage kommenden Kollekten meist an der Br.Nü.KO und an Dietrichs Agendbüchlein vorbei direkt auf Althamer zurückgegangen ist.[9]

Die Taufordnung

Die Taufordnung der Meck.KO ist diejenige Luthers von 1526. Die geringfügigen Abweichungen von der Form in der Br.Nü.KO zeigen, daß Meck. hier unmittelbar Luther gefolgt ist. Der Taufordnung gehen zwei Taufvermahnungen voraus. Die erste stammt aus der Säch.KO von 1540 mit nur unwesentlichen Änderungen. Die zweite ist die der Br.Nü.KO, fast wörtlich übernommen.

Die Nottaufe

In der Form für die Nottaufe ist die Meck.KO wiederum nicht der Br.Nü. KO gefolgt, sondern der Säch.KO von 1539, doch mit einigen Änderungen. Es erfolgt bei dieser Gelegenheit die Namensgebung.[10] Über dem Kinde wird das Sintflutgebet gesprochen.[11] Das Evangelium aus Markus 10, Luthers Schlußgebet und die Entlassung schließen sich an.

Die Form für die Privatbeichte wird in dem Abschnitt über die Krankenkommunion angegeben. Dort findet man drei Absolutionsformeln. Die erste und dritte sind höchstwahrscheinlich aus der Pommerschen KO von 1542 übernommen.[12] Die zweite ist eine nicht ganz genaue Wiedergabe der ersten Br.Nü. Formel:

Br.Nü. 1533	Meck. 1540-45
Der Allmechtig Gott hat sich dein erbarmt/ und durch verdienst des aller heiligsten leydens/sterbens und auffersteens unsers Herrn Jhesu Christi seines geliebten Sons/vergibt er dir all deine sünde/Und ich als ein beruffener Diener der Christlichen Kirchen/ausz befelch unsers Herrn Jesu Christi/verkündige dir solliche vergebung aller deiner sünde/Im Namen des Vaters/und des Sons/und des heiligen gaists/Amen. Gehe hin im frid/ dir geschehe wie du glaubst.	De almechtige godt hefft sick diner erbarmet unde vorgifft di alle dine sünde dorch den vordenst des alderhilligesten lident stervent, unde uperstand sines leven söns, unses heren Jesu Christi, und ich alse ein ordentliker dener der christliken kercken, ut bevel unses heren Jesu Christi, vorkündige di sondane vorgevinge alle diner sünde. Im namen des vaders, und des söns, und des hilligen geistes, amen.

Formal fehlt in der Meck. Formel nur das letzte Stück, d.h. die Friedens- und optative Vergebungsformel mit dem damit verbundenen Hinweis auf den Glauben. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß hier nicht auf den Glauben hin absolviert wird. Gegen diese Annahme spricht die dritte Meck. Absolutionsformel, wo es ausdrücklich heißt: "Up sodanen dinen geloven und up dat vordenst und bevel...". Daß man aber hier den Schluß der Nürnberger Formel wegfallen läßt, erklärt sich aus dem Versuch, die Nü. Formel den zwei andern Formeln anzugleichen. Theologisch besteht kein Unterschied.

Noch ein zweiter Unterschied fällt auf. Die Nü. Formel bezeichnet den Amtsträger als "ein beruffener Diener"; die Meck. Formel ändert dies in "ein ordentliker dener". Vielleicht steht dahinter das Bemühen, dem evangelischen Sinn der Ordination gerechtzuwerden. Der Amtsträger sollte nicht nur vocatus, sondern rite vocatus sein. Die Meck. KO deckt hier eine Unklarheit der Br.Nü.KO auf.[14]

Die Meßordnung

Diese sehr konservative Ordnung ist nicht die der Br.Nü.KO sondern geht auf die Döbersche Messe von 1525 zurück.[14a] Das Sündenbekenntnis des Priesters wird zur offenen Beichte der Gemeinde mit allgemeiner Absolution. Die altkirchliche Präfation bleibt bestehen, aber das Vaterunser wird vor den Konsekrationsworten gesungen, die eine andere Fassung und eine andere Vertonung als die der Br.Nü.KO haben.

Interessanterweise finden sich drei Abendmahlsvermahnungen gleich nach der Präfation angegeben. Die mittlers stammt anscheinend aus der Br.Nü.KO, wenn auch mit Änderungen. Gleich am Anfang heißt es: "...dar jn uns syn flesch tho eyner spise/unde syn blodt tho eynem drancke/nicht des lyues/sünder der seelen gegeuen werth..." Dagegen liest die Br.Nü.KO: "...darinn er uns sein fleisch zu einer speisz/ und sein blut zu einem tranck/den Glauben damit zustercken/gegeben hat...".

Diese Änderung ist jedoch nicht von der Br.Nü.KO her zu erklären. Man hat hier einfach auf eine ältere Fassung dieser Vermahnung zurückgegriffen. Bernhard Klaus berichtet, daß die ursprüngliche Formulierung dieses Passus der Abendmahlsvermahnung (welche der der Meck.KO gleichkommt!) in der Br.Nü.KO durch eine neue ersetzt wurde.[15] Es scheint, als habe die Meck. Fassung tatsächlich die älteste Fassung dieser Vermahnung, die aus der Messe der Pröpste von St. Sebald und St. Lorenz vom 5. Juni 1524 stammt, übernommen.[16] Man geht hier an der Br.Nü.KO vorbei, weil eine niederdeutsche Übersetzung der Nürnberger Vermahnung schon in der von Riebling benutzten Gottesdienstordnung von Joachim Slüter enthalten war.[16a] Daher stammen auch die Abweichungen.

Die erste Meck. Vermahnung ist fast wörtlich die zweite der drei Vermahnungen, die sich in der KO von Schwäbisch-Hall (1543) finden.[17] Ob diese und die dritte Vermahnung ihre erste Veröffentlichung in der Meck. KO gefunden haben, ist nicht sicher; doch scheint es fast so.

Damit kann zusammenfassend gesagt werden, daß auch die Meßordnung der Meck. KO nicht von der Br.Nü.KO abhängig ist, nicht einmal in der Abendmahlsvermahnung.[18]

Die Krankenkommunion

Dieser Abschnitt bildet den Schluß der Meck.KO. Seine Ausführlichkeit[19] zeigt sofort, daß er nicht aus der Br.Nü.KO stammt. Die Vorlage ist vielmehr in der Pommerschen KO von 1542 zu finden.[20] Außer der Umstellung einiger Paragraphen stimmen die Fassungen fast wörtlich überein.

Zusammenfassung und Ergebnis

Wir sind zu dem Ergebnis gelangt, daß die Meck.KO von Riebling trotz einiger scheinbarer Berührungspunkte kaum von der Br.Nü.KO abhängig ist, obwohl diese Abhängigkeit sehr nehegelegen hätte. Sehling gibt den Eindruck, daß die Br.Nü.KO (über die Meck. Ausgabe dieser KO von 1540) eine der Hauptquellen der Meck.KO von 1540/45 gewesen ist.[21] Unser Vergleich hat dagegen gezeigt, daß die Br.Nü.KO äußerst wenig benutzt worden ist. Als Vorlage kommt vielmehr außer der Säch.KO von 1540 auch die Pommersche KO von 1542 in Betracht. Im allgemeinen hat man auch gern auf ältere noch hinter der Br.Nü.KO zurückliegende Vorlagen zurückgegriffen. (Vgl. die Gottesdienstordnung von Joachim Slüter, die von der Döberschen Messe von 1525 abhängig ist.) Das Resultat dieses Verfahrens ist jedoch nicht eine Kirchenordnung, die in ihrem Charakter im Gegensatz zu der Br.Nü.KO steht, sondern ihr in ihrer konservativen Prägung gleicht. Nur daß man die Privatabsolution mehr zu einer Angelegenheit des Krankenbesuchs als des allgemeinen Abendmahlsverhörs machte.

Zusammenfassung des Hauptteils

In dem Hauptteil unserer Untersuchung sind wir der Frage nachgegangen, welchen Einfluß die Br.Nü.KO auf die übrigen KOO bis zum Jahre 1546 gewonnen hat. Im Falle der KO für Riga und des Erfurter Textes der Kasseler KO war keine organische Eingliederung, sondern nur eine ziemlich mechanische Aufnahme einer Anzahl von Kollekten aus der Br.Nü.KO festzustellen.

Die Württ.KO von 1536 hat inhaltsmäßig Verschiedenes aus der Br.Nü. KO übernommen, das Br.Nü. Gut aber mit Schweizerischen liturgischen

Formen auf eigenartige Weise verquickt. Diese Tatsache erklärt sich aus der freundschaftlichen Beziehung Ulrichs zu Philipp von Hessen, der eine anti-kaiserliche Politik betrieb und so zu Kompromisslösungen mit den Schweizern neigte. Der Unionscharakter dieser KO ist also nicht allein auf Blarers Schweizerische Theologie, sondern vielmehr auch auf politische Gründe zurückzuführen. Die konservative Tendenz der Br.Nü.KO ist hier radikal geändert.

Im strengen Gegensatz zu dieser Auflösung der Eigenart der Br.Nü.KO steht die KO für die Mark Brandenburg von 1540. Obwohl oft als katholisierend bezeichnet, zeigt sie sich als organisch aus der als lutherisch zu bezeichnenden Br.Nü.KO gewachsen. Wenn auch kirchenpolitische Motive die Gestalt der Kirchenordnung stark prägen, so ist doch ein echt seelsorgeliches Interesse mit am Werk.

Die KO für Calenberg-Göttingen von 1542 bleibt nur wenig hinter der sehr konservativen Mk.Br.KO zurück. Durchaus reich an gottesdienstlichem Leben, macht sie sich jedoch nicht jede kirchenpolitische oder seelsorgerliche Entscheidung der Mk.Br.KO zu eigen. Sie gehört eindeutig zu den KOO, die mehr aus der Hoffnung auf ein allgemeines Konzil, als aus der Schmalkaldischen Bündnispolitik herausgewachsen sind. Damit geht sie einen Schritt über die Br.Nü.KO hinaus, die von keiner der beiden genannten Haltungen bestimmt ist.

Ganz auf der Linie der Br.Nü.KO steht Dietrichs Agendbüchlein von 1543. Von der KO als Rechtsboden ausgehend hat Dietrich eine Agende geschaffen, die den ländlichen Verhältnissen angepaßt ist. Man merkt dennoch eine Auflockerung der Nürnberger konservativen Tendenz: das Agendbüchlein ist zugespitzt anti-römisch orientiert.

Ottheinrichs Pf.Nb.KO von 1543 gehört wieder zu den KOO, die aus der Hoffnung auf ein allgemeines Konzil herausgewachsen sind. Das besagt, daß die KO sich von allen schmalkaldisch bestimmten Kompromissen fernhält. Sie wächst vielmehr organisch aus der Br.Nü. und der Mk.Br.KO und zeigt an nur sehr wenigen Stellen Osiandersche Eigentümlichkeiten auf.

Unter die KOO, die ganz zum Br.Nü. Typus gehören, muß die Schweinfurter KO von 1543 gerechnet werden. Sutel will nichts anderes, als die Br.Nü.KO, das Agendbüchlein, die Confessio Augustana und die

Apologie in Schweinfurt zur Geltung bringen. Obwohl es für Sutel von seiner hessischen Herkunft und Göttinger Arbeit her nahegelegen hätte, den politischen Interessen Philipps von Hessen Rechnung zu tragen, hält er sich davon fern und knüpft vielmehr an die jahrelange enge Verbindung zwischen Schweinfurt und Nürnberg an. Es muß fraglich bleiben, ob Luther allen Ernstes die Schweinfurter KO generell für zu papistisch erklärt hat.

Lutherischer als die Württ.KO von 1536, aber doch von dem konservativen Zug der Br.Nü.KO abrückend ist die 1543 von Brenz verfaßte KO für Schwäbisch-Hall. Brenz legt allen Nachdruck auf die Beibehaltung der konservativen Lehre, nicht aber der konservativen liturgischen Formen. Letztere scheinen ihn wenig interessiert zu haben. Damit nimmt er nur teilweise das Anliegen der Br.Nü.KO auf, das Lehre und liturgische Form eng miteinander verknüpft. Brenzens diesbezügliche Zurückhaltung ist nicht auf politische Interessen zurückzuführen, sondern auf seine persönliche Neigung, die an Luthers Freiheit gegenüber den Zeremonien anknüpft.

Trotz der reichlichen Aufnahme Br.Nü. Gutes weicht die Köln.KO von 1543 in ihrer Grundhaltung von der Br.Nü.KO ab. Sie ist nicht, wie die Br.Nü.KO, politisch neutral, sondern ist sowohl in kaiserliche als auch in schmalkaldische Politik hineinverwickelt. Soweit sie aus der Hoffnung auf ein allgemeines Konzil herausgewachsen ist, geht sie auf die kaiserliche (aber vom Kaiser bald danach aufgegebene) Politik ein; soweit aber der dem Philipp von Hessen befreundete Butzer die führende Gestalt bei der Abfassung der KO gewesen ist, nähert sich die Köln.KO der schmalkaldischen (aber durch Landgraf Philipp durchkreuzten) Politik. Die Köln. Reformation ist daran gescheitert, daß sie sowohl von Kaiser Karl V., als auch von Landgraf Philipp im Stich gelassen wurde. Die KO selbst bezeugt diese Zweigleisigkeit, denn in den liturgischen Formen behält sie weitgehend römische Traditionen bei (was an und für sich nicht falsch sein müßte), während sie in der Lehre, obwohl sie aufs Ganze gesehen lutherisch ist, an den eigentlichen Streitpunkten zu der typisch Melanchthonisch/Butzerischen Verschwommenheit neigt. Inhaltlich mit der Br.Nü.KO verwandt ist die Köln.KO in ihrer Grundhaltung von derselben dennoch radikal verschieden.

Die Meck.KO (Riebling - 1540/45) ist nicht so sehr von der Br.Nü.KO abhängig als man erwarten würde. Manches Br.Nü. Gut aufnehmend geht sie doch, indem sie vielfach auf ältere Vorlagen der Br.Nü.KO zurückgreift, fast durchgehend an ihr vorbei. Der Anlaß dazu ist wohl die Beziehung zu den Slüterschen Gottesdienstreformen, die schon viel Nürnbergisches Gut ins Niederdeutsche übersetzt hat.

Ergebnis der Untersuchung

Es bleibt uns nun übrig, das Facit unserer bisherigen Feststellungen zu ziehen, indem wir uns folgende Fragen stellen: Wo und aus welchem Grund hat sich die Br.Nü.KO verbreitet, was hat sich von ihr besonders durchgesetzt und warum wurde diese Ordnung in verschiedener Weise bei der Neuabfassung anderer KOO verarbeitet?

Wo und aus welchem Grunde hat sich die Br.Nü.KO verbreitet? Zunächst haben wir festgestellt, daß die KO in ihrer nächsten Nachbarschaft aufgenommen wurde, z.B. in den Reichsstädten Weissenburg, Dinkelsbühl, Windsheim, Regensburg, Donauwörth und in der Grafschaft Öttingen. Simon berichtet, wo sie weiter gebraucht worden ist. Dagegen ergab sich, daß die KO in Luthers Nähe nicht nachgewirkt hat, auch nicht in den von Bugenhagen und Jonas verfaßten KOO. Melanchthon ist - abgesehen von den Anfängen im "Unterricht der Visitatoren" - bei der Textabfassung der Kölnischen KO nur mit wenigen Artikeln beteiligt gewesen. Hier hat er sich allerdings von der Wittenbergischen Tradition gelöst und ist gemeinsam mit Butzer eigene Wege gegangen. In dieser Freiheit kann er als die universalste Gestalt unter den kirchlichen Organisatoren des Luthertums angesehen werden.

Die oben genannten Reichsstädten und Grafschaften teilten mit Nürnberg und Ansbach einfach aus ihrer geographischen und politischen Verbundenheit heraus eine gemeinsame Geschichte und so lag es nahe, die von Nürnberg und Ansbach erarbeitete KO zu übernehmen. Dagegen standen die Gegenden, für die Luther, Bugenhagen und Jonas KOO ausgearbeitet haben in einem anderen geschichtlichen Milieu und so ging man hier an der Br.Nü.KO vorbei. Wir sehen also, daß für die Ausbreitung der Br.Nü.KO einerseits geographische Gegebenheiten bestimmend gewesen

sind, andrerseits war aber auch entscheidend, wer der Verfasser der verschiedenen KOO war.

Zur Verfasserfrage ist zu bemerken: Osiander und Brenz waren beide an der Abfassung der Br.Nü.KO beteiligt. Osiander hat sich später in der Pf.Nb.KO sehr eng an die Br.Nü.KO gehalten, während Brenz in der Schwäb.H.KO nur Material aus der Br.Nü.KO entnommen und in seiner eigentümlichen Weise verarbeitet hat. Die Württ.KO, die von Brenz gebilligt wurde, hat von selbst auf Grund ihrer Verquickung mit zwinglianischen Elementen einen größeren Abstand zur Br.Nü.KO. Daraus dürfen wir wohl schließen, daß die Br.Nü.KO Brenzens liturgischen Gefühlen nicht ganz entsprach, während sie Osiander genügte. Osiander hatte eben mehr Freude an einer reicheren Liturgie als das bei Brenz der Fall war.

Doch hat die Br.Nü.KO weiter gewirkt, als man von geographischen Gegebenheiten aus oder vom Namen des Verfassers her klären kann. Wir sahen, wie auch dynastische Beziehungen eine Rolle gespielt haben. Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach und Kurfürst Joachim II. aus der Mark Brandenburg waren Vettern. Ferner war Herzogin Elisabeth Schwester Joachims II. Daher kam es in der Mark-Brandenburg und in Calenberg-Göttingen zur Aufnahme der Br.Nü.KO. Ähnlich liegt der Fall für Riga, denn Markgraf Wilhelm war Bruder des Markgrafen Georg von Brandenburg.

Daß die Br.Nü.KO im weitentfernten Köln Aufnahme gefunden hat, ist auf keine der bis jetzt genannten Gründe zurückzuführen, sondern ist wahrscheinlich nur aus einem theologischen und politischen Anliegen zu erklären. Man hat die Br.Nü.KO kennengelernt und fand in ihr eine nüchterne Grundhaltung gegenüber der Lehre und der Praxis der alten "katholischen" Kirche. Um nun die beiden streitenden Lager zusammenzubringen, wäre die Br.Nü.KO der geeignete Ausgangspunkt für die Verständigung über eine neue KO auf einer mittleren Linie gewesen. Das wäre eine Erklärung dafür, warum in Köln die Br.Nü.KO bekannt war und später verwendet wurde.

Diese Feststellung bringt uns auf die zweite Frage: Was von der Br. Nü.KO hat sich besonders durchgesetzt? Hier ist zunächst und besonders vom Lehrteil und von den Katechismuspredigten zu sprechen. Die Mk.Br. KO und die Pf.Nb.KO haben beide Teile übernommen, meist nur mit gering-

fügigen Änderungen, die gelegentlich aber theologisch sehr bedeutsam sind. Die Ca.Gö.KO hat sich die Katechismuspredigten eingegliedert und die Köln.KO längere Abschnitte des Lehrteils. In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung wichtig, daß alle vier genannten KOO im Blick auf ein allgemeines Konzil abgefaßt wurden. Offenbar war die Theologie der Br.Nü.KO geeignet, auch als Grundlage für KOO zu dienen, die in der Zeit um die Religionsgespräche zu Hagenau (1540), Worms (1540/41) und Regensburg (1541) entstanden. Nicht in dem Sinne, daß die Br.Nü.KO eine kompromissvolle Theologie vertrat, sondern vielmehr, daß sie eine "katholische" Theologie zur Geltung brachte.

Vom liturgischen Teil der Br.Nü.KO hat besonders das Agendbüchlein Veit Dietrichs in Nürnberg und die Schweinf.KO reichen Gebrauch gemacht. Das erklärt sich daraus, daß beide KOO Rechtsinstrumente des jeweiligen Rates waren und die beiden Städte sich so eng wie möglich an die Br.Nü.KO anschließen wollten. Alle Ähnlichkeiten mit einer schwärmerischen, anti-kaiserlichen Richtung der Reformation wollte man vermeiden.

Sehr frei sind die Württ. und Schwäb.H.KO mit dem liturgischen Teil der KO umgegangen. Hier herrschte Brenzens Prinzip: lutherische Lehre, aber Freiheit und Schlichtheit in den Zeremonien. Die Hauptsache ist die Predigt des Wortes.

Liturgisch gesehen sind die vier KOO, die Mk.Br.KO; Ca.Gö.KO; Pf.Nb. KO; Köln.KO; konservativer als die Br.Nü.KO. Weil sie mit dem Gedanken an das erhoffte allgemeine Konzil verfaßt sind, sucht man noch hinter die Br.Nü.KO zurückzugehen und weiteres römisches Material zu benutzen. Soweit es "evangelisch" vertretbar ist, nimmt man die alten Stücke auf. Die Verfasser möchten durch die Gleichheit der Zeremonien die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche besonders betonen.

Damit sehen wir, daß es keine einheitliche Antwort auf die Frage gibt, was sich von der Br.Nü.KO besonders durchgesetzt hat und warum sie so oder so bei der Neufassung anderer Kirchenordnungen verarbeitet wurde. Verschiedene Teile der Br.Nü.KO haben sich hier oder dort durchgesetzt. Welcher Teil das war und wie die Aufnahme geschah, hängt jeweils von verschiedenen Umständen ab: ob man den Beweis erbringen wollte, daß man in der Kontinuität der mittelalterlichen Kirche stand, oder ob

man zeigen wollte, daß man in Zeremonien frei war, oder daß man die politischen und kirchlichen Gesetze des Reiches nach Möglichkeit respektieren wollte. Alle diese Motive haben bei der Aufnahme der Br.Nü.KO in die verschiedenen KOO eingewirkt. Es sind theologische, politische und kirchenpolitische Motive.

Unsere Untersuchung dürfte gezeigt haben, wie die Ausstrahlungskraft der Br.Nü.KO durch geographische, dynastische, politische und theologische Beziehungen bedingt war. Sie hat gezeigt wie eine KO nicht in luftleerem Raum ensteht, sondern wie sie ein Stück Geschichte ist.

INHALTSVERZEICHNIS

Anmerkungen 1

Einleitung 1

Hauptteil 19

A. Die KO für Württemberg, 1536 19

B. Die KO für Riga, 1537 27

C. Der Erfurter Text der Kasseler KO, 1539 28

D. Die KO für die Mark-Brandenburg, 1540 28

E. Die KO für Calenberg-Göttingen, 1542 55

F. Veit Dietrichs Agendbüchlein, 1543 70

G. Die KO für Pfalz-Neuburg, 1543 77

H. Die KO für Schweinfurt, 1543 85

I. Die KO für Schwäbisch-Hall, 1543 91

J. Die KO für Köln, 1543 104

K. Die KO für Mecklenburg, 1540/45 125

Literaturverzeichnis 129

Anhang I 142

Anhang II 143

ANMERKUNGEN

Einleitung

1) Sehling I. 149-174; WA 16, 174-240.
2) Vgl. Sehling XI/I, 113.
3) Vgl. hierzu eine ältere Arbeit von H. Westermayer: Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung, 1528-1533, und eine neuere Arbeit von M. Simon, die Einführung in der Ausgabe dieser KO bei Sehling, Bd. XI/I.
4) Vgl. oben Anm. 3.
5) Vgl. Westermayer, a.a.O., S. 98-102; Sehling XI/I, 117; 120f. Außer seiner Redaktionsarbeit war Brenz für die Vorrede und den Beschluß verantwortlich.
6) Zur Zeit der Abfassung der Br.Nü.KO war Osiander wenn auch oft selbständig noch im großen und ganzen lutherisch in seiner Theologie. Vgl. dazu E. Hirsch: Die Theologie des Andreas Osiander, S. 78f.; 109-115; 116ff. Auf bestimmte Abweichungen machen wir jedoch weiter unten aufmerksam.
7) Vgl. Westermayer, a.a.O., S. 90.
8) Vgl. Sehling XI/I, 33-58. Hier druckt Simon unter anderem Osianders Taufordnung von 1524, die Messe des Priors Volprecht von 1524, die Gottesdienstordnung der Pfarrkirchen von 1524, die Döbersche Messe von 1525, die Spitalmesse von 1525 und die Trauordnung von 1526 ab.
9) Ibid., 72-109.
10) Vgl. Luthers Formula Missae (1523) (WA 12, 205-220) und seine Deutsche Messe (1526) (WA 19, 72-113); zur Br.Nü. Messordnung vgl. Sehling XI/I, 188-198. Wir bringen hier im Paralleldruck den Gang der drei Meßordnungen.

Formula Missae (1523)	Br.Nü. Meßordnung (1533)	Deutsche Messe (1526)
-	Confiteor des Pr. (still während des Intr.)	-
Introitus	Intr. oder ein deutsches Lied	Deutsches Lied oder Psalmengesang (im 1. Ton)
Kyrie (9 X)	Kyrie (Pr. griech., Volk deutsch)	Kyrie (3 X)

Formula Missae	Br.Nü. Meßordnung	Deutsche Messe
Gloria (nur zeitweise)	Gloria	-
-	Salutatio (lat. oder deutsch)	-
Collecta (lat.)	Kollekte (deutsch, 1-3)	Kollekte (deutsch, unisono)
Epistola (altk., lat.)	Epistel (lec. cont., deutsch)	Epistel (altk., deutsch, im 8. Ton)
Graduale und Halleluja	Halleluja oder Graduale	Deutsches Lied
Sequentia (nur ausnahmsweise)	-	-
Evangelium (altk., lat.; Lichter und Weihrauch sind freigestellt)	Ev. (lec.cont.,deutsch)	Ev. (altk., deutsch im 5. Ton)
Nicaenum (gesungen) (freigestellt)	Nicaenum (Chor, lat.) oder Volk singt "Wir glauben all..."	"Wir glauben all..." (Volk)
Predigt (kann auch vor dem Intr. stehen)	Predigt (über das Tagesev.)	Predigt (über das Tagesev.)
Praefatio: Salutatio Sursum corda Gratias agamus Vere dignum (danach kleine Pause)	Abendmahlsvermahnung (am Altar)	Vaterunserparaphrase und Abendmahlsvermahnung (auf der Kanzel oder am Altar)
Qui pridie (Einsetzungsworte - im Ton des Paternoster gesungen oder rezitiert oder sogar still gelesen)	Einsetzungsworte (gesungen nach dem röm. Orationsmodell)	"Art und Danung" (Einsetzungsworte im 5. Ton)
Sanctus und Benedictus (Chor, lat.; unter dem Bened. die elevatio)	Sanctus (lat. oder deutsch; elev. nicht erwähnt)	"Jesaja dem Propheten..." (darunter die elev. als Andeutung)
Paternoster (mit der gewöhnlichen Einleitung, aber ohne den Embolismus)	Paternoster (mit der gew. Einl.; lat. oder deutsch)	-

Formula Missae	Br.Nü. Meßordnung	Deutsche Messe
Pax (als öffentliche Absolution verstanden)	Pax (lat. oder deutsch) /Amen	-
Distributio (Selbstkommunion des Pr.; Agnus dei vom Chor während der Kommunion gesungen, auch Communio aus der Tagesmesse)	Austeilung (von Selbstkommunion des Pr. nichts ausdrücklich gesagt; Communiogesang)	Austeilung (entweder nach dem ganzen Einsetzungsbericht, oder noch besser das Brot gleich nach der Brot-Dermung, den Wein erst nach der Kelch-Dermung; Communiogesang)
Postcommunio (Änderung in den Plural)	Dankkollekte	Dankkollekte
Salutatio	-	-
Benedicamus	Benedicamus	-
Benedictio (3 zur Wahl gestellt)	Segen(4 zur Wahl gestellt)	Segen (Num. 6)

11) Vgl. Anm. 10.

12) Vgl. WA 19, 79, 7ff.

13) Vgl. Sehling XI/I, 46b; 52b; 56b.

14) Vgl. Anm. 10.

15) Vgl. Sehling XI/I, 39-43; 46-50; 51-55; 56f.

16) Vgl. Anm. 10 und WA 19, 58, Num. 8.

17) Bernhard Klaus zeichnet in seinem Aufsatz: Die Nürnberger Deutsche Messe 1524, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1955, S. 28ff., die Geschichte dieser Nürnberger Vermahnung. Er zieht den Schluß (S. 30): "Darum scheint es nicht abwegig zu sein, das Nürnberger Augustinerkloster als Entstehungsort der berühmten Nürnberger Vermahnung anzusehen und die Vermahnung als ein Ergebnis der gemeinsamen Arbeiten und Beratungen Osianders und Volprechts zu verstehen." Vgl. dagegen die Meinung von M. Simon, der behauptet, Osiander habe selbständig diese Abendmahlsvermahnung verfaßt (Sehling XI/I, 48, Anm. 20).

18) Vgl. Sehling XI/I, 196b.

19) "Unser Herr Jesus in der nacht do er verraten wardt, Nam er das brot dancket und brachs (1. Kor. 11:23, 24a) und gabs (Mk. 14:22b)

sein jungeren (Matth. 26:26b) und sprach (Mk. 14:22b): Nembt hin und esset (Matth. 26:26c). Das ist mein leyb der für euch gegeben wird; das thut zu meinem gedechtnus (Luk. 22:19b). Desselben gleychen (1. Kor. 11:25a) nam er auch (Matth. 26:26a; oder Mk. 14:23a) den kelck nach dem abentmal (1. Kor. 11:25a) und dancket und gab in den und sprach: Trinckt alle darausz. Das ist mein blut des (Matth. 26:27, 28a) neuen (1. Kor. 11:26b; oder Luk. 22:20b) testamentes (Matth. 26: 28a, b) das für euch (Luk. 22:20b) und für vil vergossen wirdt zur vergebung der sunden (Matth. 26:28b oder Mk. 14:24b), solchs thut so offt irs trinckt zu meynem gedechtnus (1. Kor. 11:25b)."

Kein Gedanke des biblischen Berichtes fehlt. Das gesamte Sondergut der einzelnen Zeugen ist in diese Fassung der verba testamenti aufgenommen. Man kann beinahe sagen, daß kein einziges Wort fehlt (vgl. nur das γάρ von Matth. 26:28a und das ποτήριον von 1. Kor. 11:25). Waren waren die Verfasser unserer Ordnung mit Luthers oder sonst einer Fassung der Abendmahlsworte (z.B. der der Nürnberger Lokaltradition) nicht zufrieden? Und warum diese Betonung des biblischen Wortlautes in seiner Ganzheit? Ist das nur eine konsequente Entwicklung des evangelischen Ansatzes, oder zeigt sich schon hier eine gewisse Erstarrung dieses Ansatzes durch einen sich immer mehr verstärkenden Biblizismus?

Fendt hat die Frage bejaht; er sieht überhaupt in der Br.Nü.KO eine beginnende neue "Sachwerdung". Als Beleg weist er hin auf die "Betonung des Bittgebetes und die Einengung des Gebetes auf das Bittgebet" (vgl.: Der lutherische Gottesdienst, S. 218; Sehling XI/I, 165ff.) und auf die Beschreibung des Glaubens im Abendmahl als "in der Hauptsache die Annahme der richtigen Lehre vom Abendmahl" oder als "Gehorsam" und die Beugung der Vernunft unter das Wort Gottes (a.a.O.,) S. 219f; vgl. Sehling XI/I, 184b).

Elert weist darauf hin, wie Luther eine formale Betonung der Schriftautorität und eine unterschiedslose Ausdehnung des verpflichtenden Charakters auf den Gesamtbestand der Schrift bekämpft (s. Morphologie.., Bd. I, S. 160). Im Abschnitt "Von der Lehre" (Sehling XI/I,142a) hat unsere Ordnung dagegen folgendes zu sagen: "Die heylig schrifft aber ist

gewisz, dann sie ist nicht von menschen, sunder durch den heyligen gayst dargethan wie der heylig Petrus bezeugt und spricht. (Hier folgt die bekannte Stelle, 2. Petr. 1:20-21) Derhalben sein die ungewisen menschen leer vergeblich und schedlich, wie der Herr Christus und Jesaias der Prophet sagen, Aber die gewisz heylig schrifft ist nützlich unnd haylsam, wie das auch Paulus bezeugt unnd spricht." (Hier folgt der andere bekannte "Beweistext" für die Inspirationslehre, 2. Tim. 3:16-17) Elert konnte noch von Melanchthon schreiben (a.a.O., S. 173): "Melanchthon und seine nächsten Schüler haben die Inspirationslehre zur Begründung der Schriftautorität nicht verwendet." Für die Verfasser unserer Ordnung gilt das nicht mehr ganz. Aber trotzdem fallen sie nicht in den Irrtum der Hochorthodoxie, weil sie nicht die "unterschiedslose Ausdehnung des verpflichtenden Charakters auf den Gesamtbestand der Schrift" behauptet haben. Wie Luther haben sie ganz deutlich noch die zwei Pole der Schrift in dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium erblickt. Gleich nach dem Abschnitt "Von der Lehre" folgt "Vom Alten und Newen Testament wo es heißt (Sehling XI/I, 144b, 145a): "Die heylig schrifft, darinnen alles was uns zu unser seel seligkeyt von nöten ist, reichlich und volkummenlich anzaigt wirt, begreyfft in sich zweyerley namhafftige lere, Nemlich das gesetz und das Evangelion, gleich wie auch zway Testament sein, das Alt und das New." Und wieder auf derselben Seite: "Dann dise zwo leer sollen stettigs im schwangk gehen, ein yede nach jrer art..." Immerhin haben die Verfasser unserer Ordnung einen ersten ungeschützten Schritt getan, der zur Verfälschung des evangelischen Ansatzes führen konnte (nicht mußte), und ihre beinahe übertriebene Wiedergabe des biblischen Wortlautes der Einsetzungsworte ist ein klarer Beweis dafür.

Vgl. dagegen Schmidt-Lauber, a.a.O., S. 33. "Die Reformation hat sich nicht nur vor allen dem Neuen Testament fremden Zusätzen gehütet, die der liturgischen Überlieferung sonst sehr naheliegen, sondern sie bemühte sich auch mit grosser Sorgfalt um die Aufnahme jedes einzelnen Wortes der biblischen Zeugen in den neuen Wortlaut. Das ist kein formaler Biblizismus, sondern Zeichen einer unerschütterlichen theologischen Position: Das kirchliche Handeln hat von der Mitte des apostolischen Zeugnisses aus zu geschehen. Darum lag der Reformation so sehr daran, den Vollgehalt des neutestamentlichen Zeugnisses auch in der liturgischen Rezitation zu erfassen und rein zu erhalten. Das ist ihr zweifellos bis in die einzelnen Textentscheidungen hinein gelungen, ja

gerade bei ihnen. Man darf wohl sagen, daß die lutherische Liturgie an diesem Punkte aus einer theologischen Notwendigkeit heraus die gesamte liturgische Tradition verläßt, um sich allein am apostolischen Kerygma auszurichten."

Im Falle der Br.Nü.KO ist diese sonst treffende Bewertung nicht ohne Weiteres stichhaltig. Das wird erst klar, wenn man fragt: wer hat diese Synopse der Einsetzungsworte verfaßt? Osiander oder Brenz? Oder woher stammt ihre Vorlage? In seinem ältesten kleinen Katechismus (1527-1528) schrieb Brenz (s. Julius Hartmann: Die kleinen Katechismen von Brenz, Althamer, Lachmann und Luther aus den Jahren 1527-1529, S. 26): "In der Nacht, da der Herr Jesus verrathen ward und mit seinen Jüngern zu Tisch sasz, da nahm er das Brot in seine heilige Hand, sagt Dank seinem himmlischen Vater, segnets, brachs, gabs seinen Jüngern und sprach..." Diese Fassung kommt für unsere Ordnung gar nicht in Frage. In der "Catechismus- oder Kinder-Predig" 1533, von Osiander verfaßt (vgl. Reu I, Süddeutsche Katechismen, S. 560 oder Sehling XI/I, S. 276a) haben wir, abgesehen von geringen orthographischen Änderungen, im Grunde genommen dieselbe Fassung, die in unserer Ordnung selbst steht (Z. 1, "Der herr" statt "Unser Herr"; Z. 7, "solchs thut" statt "das thut" Z. 11, "und dancket" statt "dancket"; Z. 15, "welchs" statt "das"). Dieser Tatbestand weist schon eindeutig auf Osiander als den Verfasser hin. Aber es gibt noch eine weitere Bestätigung dafür: Osiander hat eine Evangelienharmonie zusammengestellt (vgl. Hirsch: Osiander, S. 7). Wir sind überzeugt, daß ein Zusammenhang zwischen der Gestaltung der verba testamenti in dieser Harmonie und der in unserer Ordnung besteht. Osiander war ohne Frage für die Gestaltung der Abendmahlsworte in unserer Ordnung verantwortlich.

Wenn das stimmt, darf der Satz von Schmidt-Lauber nicht ohne weiteres auf unsere Ordnung bezogen werden, denn Osiander hat starke biblizistische Tendenzen gehabt. Hirsch schreibt a.a.O., S. 8: "Es nimmt nicht wunder, daß der Mann, der so empfand, die Lehre vom göttlichen Ursprung der Schrift durchdacht hat bis in ihre äußersten Spitzen hinein. Ein Irrtum der Evangelisten auch nur in den geringsten Nebenumständen ist ihm ausgeschlossen. - 'Si errores in Evangelistarum scriptis agnoscimus, iam eorum authorem spiritum sanctum esse nemo credet sicque totius novi testamenti labascet <u>authoritas</u>.' Matth. 10:20 gilt

nicht nur vom Reden sondern auch vom Schreiben. Jedes einzelne Wort in den Evangelien ist von Gott von Ewigkeit her prädestiniert und dann vom heiligen Geiste eingegeben. Diese Aussagen gelten nun freilich von den Evangelien, die Osiander über alle andern Bücher des neuen Testaments gestellt hat." Und auf S. 9, Anm. 23 heißt es "Der Satz, daß M. Flacius als erster lutherischer Theolog die Verbalinspiration gelehrt habe bedarf also einer Ergänzung. Flacius hatte in dem scharfen Aussprechen des Grundsatzes, den er dann gelehrt und im einzelnen durchführte, an Osiander einen Vorgänger." Es läßt sich einfach nicht bezweifeln: die Gestaltung der Einsetzungsworte in unserer Ordnung ist durch Osianders Einfluß von einem ausgesprochenen Biblizismus geprägt. (Vgl. dazu H. E. Weber: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I/1, S. 307.)

Aber hat Elert Recht, wenn er meint, die lutherische Kirche darf die Inspirationslehre zur Begründung der Schriftautorität nicht verwenden (vgl. Elert: Morphologie, Bd. I, S. 173)? Mir scheint hier ein Kurzschluß bei Elert vorzuliegen. Natürlich kann man die Schriftautorität mit der Inspirationslehre nicht beweisen. Denn wer weiß, ob die Schrift wirklich inspiriert ist? Dies weiß selbstverständlich allein der Glaubende, der "die Selbstbezeugung des Gesetzes wie des Evangeliums an den Herzen" (Elert) gespürt hat. Aber mit diesem Gesetz-Evangelium Prinzip allein wird man mit Luthers Abgrenzung der Schrift gegen alle kirchliche Tradition nicht fertig. Es ist ja vorstellbar, daß eine Tradition entstehen könnte, die in der Schrift nicht begründet ist, aber sich trotzdem in dem Rahmen Gesetz-Evangelium bewegt (z.B. die Konfirmation). Oder es wäre eine Tradition möglich, die in der Schrift Begründetes (z.B. das Abendmahl) fallen läßt und trotzdem eine Theologie von Gesetz und Evangelium beibehält. Das Gesetz-Evangelium Prinzip allein reicht nicht aus. Man braucht auch die formale Begründung der Schriftautorität durch die Inspirationslehre (was nichts anderes ist als die Abgrenzung eines biblischen Kanons!). Die Predigt des Evangelium führt zum Glauben an das Evangelium; der Glaube an das Evangelium führt zum Glauben an Christus; der Glaube an Christus führt zum Glauben an das apostolische Zeugnis; der Glaube an das apostolische Zeugnis führt zum Glauben an die Inspiration der Schrift (vgl. Joh. 14:26); der Glaube an die Inspiration der Schrift führt zur Abgrenzung der Schrift von allen anderen kirchlichen Traditionen, d.h.

er führt zur alleinigen Autorität der Schrift. Man sieht hier eine Kette, die vom Glauben an das Evangelium zum Glauben an die Inspiration der Schrift führt. Nur so kann man wirklich zur Autorität der Schrift kommen. Ohne das letzte Glied kommt man überhaupt nicht dazu. Das heißt, das Materialprinzip darf nicht zugunsten des Formalprinzips betont werden. Beide gehören unlöslich zusammen. (Das kommt auch bei Osianders Begründung der Absolutionsautorität des Amtsträgers zum Ausdruck. Seine Autorität liegt nicht nur in dem, was er sagt (Materialprinzip) sondern auch darin, im wessen Auftrag er steht (Formalprinzip). Vgl. dazu Sehling XI/I, S. 246a; 273b). Daß Material- und Formalprinzip unlöslich zusammengehören, ist ein Ausdruck dafür, daß das Evangelium kein übergeschichtliches Prinzip ist, sondern ein Stück der Menschheitsgeschichte. Deshalb kann man nicht "unmittelbares Hören auf die Stimme Gottes" gegen "historische Reflexion" ausspielen (vgl. Elert, a.a.O., S. 172f.).

Was man aber nie vergessen darf und was Elert uns klar gemacht hat, ist, daß die Autorität der Schrift nicht rational begründet werden kann. Sie hat ihren Keim immer im Glauben an das Evangelium! Aber dieser Glaube hört nicht auf, bis er auch den Glauben an die Inspiration der Schrift mit in sich einschließt und so die Autorität der Schrift begründet, denn Glaube an das Evangelium ohne Glaube an die Inspiration der Schrift heißt letzten Endes Glaube an ein übergeschichtliches Evangelium, also Glaube an einen Mythos. Ob unsere Verfasser die ganze Kette so klar gesehen haben oder nur das letzte Glied, ist nicht deutlich. Aber mindestens machen sie nicht den Versuch, die Inspiration der Schrift rational zu beweisen, sondern begnügen sich mit dem Zeugnis der Schrift, daß die Schrift inspiriert ist.

Brunner, um zu der Diskussion der Gestaltung der Abendmahlsworte zurückzukommen, weist in seiner Untersuchung der Wormser Deutschen Messe auf eine Beobachtung hin, die H. Lietzmann schon in "Messe und Herrenmahl", 1926, S. 24-94, gemacht hat. Auf S. 29 heißt es: "Die stärkere Angleichung an den biblischen Wortlaut ist...ein deutliches Zeichen späterer Formgebung". Vgl. auch S. 49: "Die strenge, fast ängstliche Biblizität einer Formel" zeigt, daß sie nicht auf uralter Tradition beruht, "sondern später Zeit ihre Entstehung verdankt". Daß diese Bemerkung zutrifft, zeigt wieder unsere Beobachtung. Vgl. aber die Modifikation dieser These bei Schmidt-Lauber, a.a.O., S. 26, Anm. 32.

20) Vgl. WA 12, 211, 23f.

21) Ibid., 19, 97, 12.

22) Vgl. Sehling XI/I, 184a. Nur hier kommt das Wort überhaupt vor.

23) Vgl. hierzu Rietschel-Graff, a.a.O., S. 373f.: Luther hatte die Einsetzungsworte ursprünglich nur als Verkündigung an die Gemeinde aufgefaßt, weshalb er sie auch laut und deutlich singen ließ. Von 1523 an hat er aber in der Formula Missae den Bericht als Worte der Konsekration, die über den Elementen zu sprechen seien, aufgefaßt, da er jedwedes Weihegebet der Messe strich und kein anderes einfügte. Er verlegte zweifellos von da an in die über die Elemente gesprochenen Worte den Vollzug der unio sacramentalis und der dadurch gewirkten Gegenwart des Herrn in den Elementen. Der Bericht heißt unter diesem Gesichtspunkt "Benedictio" (Form. Missae), "das Amt und Dermung", d.h. Konsekration (D. Messe), "die evangelische Worte der Gebenedeiung oder Konsekration über Brot und Wein" (Preußen 1523), "verba consecrationis" (Kurbrandenburg 1540), aber anders Bremen 1534: "Und ist hier der Befehl, Wille und Einsetzung Christi unsere rechte Konsekration." Luther will zwar nicht die einzelne Silbe bestimmen, bei welcher die unio während der Rezitation der Worte erfolgt, behauptet aber entschieden den Vollzug solcher zeitlichen unio sacramentalis während des Sprechens der Worte über Brot und Wein. Überhaupt sind die lutherische Kirchenordnungen des 16. und besonders des 17. Jahrh. beherrscht von dieser entschieden katholisierenden Auffassung. So weit Rietschel.

Gegen Rietschels Auffassung von der Konsekration vgl. Brunner, Leiturgia I, 140. Aber immerhin ist der Begriff als ein auf das priesterliche Handeln bezogenes Wort in unserer Ordnung nicht zu finden. Sie sagt nur (Sehling XI/I, 184a): "Wo man aber die wort musz erzelen und hören lassen, da Consecrirt man auch." Und: "Dieweyl dann Christus spricht, Es sey sein leyb, so sollen wir jme die eer thun und seinen worten glauben, dann sie sein allmechtig, und er rufft dem das nicht ist, das es sey, Roma. am IV." Die präsentischen Formen "spricht" und "rufft" weisen auf eine Konsekration hin ohne den Begriff selber zu benutzen, aber das Wort "Christus" macht deutlich, daß hier kein Priester von sich aus das Wunder bewirkt. Westermayers Untersuchung auf Grund der Akten berichtet nichts von einem Streit hinsichtlich dieses Begriffes. Doch muß man trotzdem zur Kenntnis nehmen, daß der Begriff Brenz wenigstens nicht gefiel. Er wollte die verba testamenti

hauptsächlich in ihrer kerygmatischen Bedeutung verstehen und hätte sogar überhaupt auf sie verzichten können, da nach seiner Ansicht in der Vermahnung alles Wesentliche gesagt war und die Realpräsenz für ihn an den Worten Christi, nicht des Pfarrers hing. (Zu Brenzens Meinung s. Weismann, Leiturgia III, 62 und Anm. 204; Elert: Morphologie des Luthertums, Bd. I, S. 268 und Rudolf Günther: Brenzens Anschauung vom Gottesdienst und sein Einfluss..., in: MGkK, 1901, S. 91; auch Richter I, S. 43b; II, S. 16a; II, S. 137.) Obgleich Luther Kritik an der römischen "Benedeiung" geübt hat (s. Rietschel-Graff, a.a.O., S. 373), hatte er dennoch selber eine Konsekrationslehre vertreten. Vilmos Vajta (Theologie des Gottesdienstes bei Luther) schreibt aber dazu, Luther habe die Konsekration nicht als "an act which changes the elements and is connected with the idea of offering to God" (R. Bring, On the Lutheran Concept of the Sacrament, S. 54) verstanden, sondern als einen Ausdruck für das Evangelium als Darbietung der Heilsgaben Gottes im Sakrament. (Vgl. Vajta, a.a.O., S. 183, Anm. 89) Schmidt-Lauber (Die Eucharistie als Entfaltung...) meint, Luther und seine Kirche seien einen Irrweg gegangen, indem sie die Rezitation des biblischen Wortlautes der verba testamenti als ausschließlich konstitutiv für die Eucharistie ansahen und das eigentliche Danksagen der Gemeinde in den Hintergrund rückten (vgl. S. 95ff.; 102f.; 144ff.; 205). Spielen vielleicht alle diese Erwägungen eine Rolle bei dem Tatbestand, daß unsere Ordnung nichts von einer "Konsekrationstheologie" im üblichen Sinne weiß? Oder hat unsere Ordnung den Begriff "Konsekration" scharfsinnig gekennzeichnet und eben das, was Schmidt-Lauber für wichtig hält, getan, als sie sagte, konsekrieren heißt die Worte "erzählen und <u>hören lassen</u>"? Wenn sie sagt, daß das "Hören-lassen" zur Konsekration gehört, dann kann man die Konsekration nicht als einen priesterlichen Weiheakt mißverstehen. Es kommt nicht nur auf die Rezitation der Worte an, sondern auf das Hören dieser Worte. Mit anderen Worten: es kommt auf den Stiftungszusammenhang an. Wenn die Gemeinde die konsekrierenden Worte des amtierenden Pfarrers glaubend hört, dann wird wirklich konsekriert. Demnach ist Konsekration ein "Tun" (im Sinne Schmidt-Laubers, vgl. a.a.O., S. 62f.; 76) der Gemeinde, der auch der Pastor als Glied und als ihr Gegenüber angehört. Dies wird in unserer Ordnung auch dadurch unterstrichen, daß zwischen den Einsetzungsworten und der Austeilung auch die Gemeinde zu Worte kommt, zuerst im Sanctus und dann in ihrem Amen zum Vater-

unser. In diesem Amen darf man auch das Amen der Gemeinde zu der ganzen voraufgehenden Handlung mithören. Hierzu vgl. die Brandenburgischen Nachträge (Sehling XI/I, S. 282b), die Worte Rudolf Stählins zu der Justinschen Liturgie (Leiturgie I, S. 18) und unsere Ausführung über die Köln.KO von 1543 (unten Anm. 96, S. 119).

Zu Luthers Auffassung vgl. Jürgen Diestelmann: "Konsekration. Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht" und dazu "Abendmahlshandlung und Konsekration", Luthertum, Heft 25, mit Aufsätzen von Ernst Kinder und Wolfgang Schanze.

24) Vgl. Sehling XI/I, 41b; 49a; 54a; 57a.

25) Vgl. WA 12, 213, 8.

26) Vgl. Kurt Frör in Leiturgia II, 575f.; 579; 581; 584-586; 595.

27) Das wäre das Bamberger Missale. Vgl. Sehling XI/I, 4.

28) Ibid., 188b-194b.

29) WA 30/3, 35, 38ff.; 1ff.; EA 56, 347.
Die ersten 15 Kollekten stehen in der Ordnung ohne Nummer oder Titel, die letzten 10 tragen Überschriften. Um diese Kollekten leichter identifizieren zu können, geben wir folgendes Schema an. Wir behalten die Reihenfolge der Br.Nü.KO bei.

I Um Gnade und Besserung des Lebens II Um Stärke und Sieg wider die Sünde III Um Dankbarkeit für Gottes Güte	Aus Luthers deutscher Litanei von 1529
IV Um Gnade und brüderliche Liebe V Um Gnade und Hilfe in Widerwärtigkeit VI Um geistlichen und zeitlichen Segen VII Um Vollkommenheit und für die Feinde VIII Für die Irrigen und Abgefallenen IX Für die Betrübten X Für die schwangeren Frauen XI Für geistliche und weltliche Stände XII Um ein christlich-gottseliges Leben	Aus Althamers Katechismus von 1528
XIII Um Hilfe in allerlei Widerwärtigkeit	Aus Luthers deutscher Litanei von 1529
XIV Um rechte Lehre und gute Prediger XV Für alle hohe weltliche Obrigkeit	Aus Althamers Katechismus von 1528

XVI	Weihnachten	
XVII	Passion	
XVIII	Ostern	
XIX	Himmelfahrt	Neue Übersetzungen bzw. Überarbeitungen von lateinischen Texten aus dem Missale Romanum
XX	Pfingsten	
XXI	Dreifaltigkeit	
XXII	Daß Gottes Reich komme	
XXIII	Um ein unsträfliches Leben	
XXIV	Um Frieden und Schutz (Pro pace)	
XXV	Um geistlichen und weltlichen Frieden	

30) Vgl. Kolde: Andreas Althamer..., S. 105-109.

31) Vgl. WA 30/3, 35, 12ff.

32) Die Verfasser unserer Ordnung übersetzten Texte römischer Kollekten ihrerseits ins Deutsche, die Luther ebenfalls übersetzt hat, die aber nicht vor dem Jahre 1533 erschienen und deshalb unseren Verfassern unbekannt waren. (Dazu vgl. Drews: Luthers liturgischen Reformen, S. 111) Solche Kollekten sind:
   1) für Pfingsten: Sehling XI/I, 193a; EA 56, S. 338; Miss. Rom. p. 381;
   2) für Dreifaltigkeit: Sehling XI/I, 193b; EA 56, S. 335; Miss. Rom. p. 399;
   3) "Das Gottes reych kumme": Sehling XI/I, 193b; EA 56, S. 347; Miss. Rom. p. 409;
   4) "propace": Sehling XI/I, 194a; EA 56, S. 345; Miss. Rom. p. (83).

33) Vgl. Sehling XI/I, 185b. So auch schon die KO von 1528. Vgl. a.a.O., S. 137a.

34) Ibid., 186a.

35) Vgl. WA 12, 215, 18-216, 35.

36) Ibid., 12, 215, 21ff.

37) WA 12, 216, 31ff. - "De confessione vero privata ante communionem sentio, sicut hactenus docui, esse eam scilicet nec necessariam nec exigendam, utilem tamen et non contemnendam, quando nec ipsam caenem dominus necessario exegerit aut lege firmaverit, sed cuique liberum permiserit dicens: 'Quotiescunque haec feceritis etce.'"

38) Zu diesem Streit vgl. die ausgezeichnete Ausführung bei Klaus: Dietrich, S. 147-168; auch die viel ältere Abhandlung bei G. Ed. Steitz: Die Privatbeichte und Privatabsolution der Lutherischen Kirche..., S. 8-14. Es stellt sich heraus, daß Luther und Osiander [illegible]

schieden über Sinn und Zweck der Privatbeichte gedacht haben. Luthers Anliegen war seelsorgerlich bestimmt. Er wollte zum Glauben und christlichen Leben verhelfen. Osiander dagegen dachte mehr jurisdiktionell. Er strebte einer "heiligen" Kirche nach (vgl. Klaus: Dietrich, S. 157: "Er beruft sich auf den Artikel: Ich glaube eine heilige Kirche. Aber wo bleibt inzwischen das, was die Kirche betet, wie es Augustinus beredt anführt: Vergib uns unsere Schuld?") und zwar so, daß er die Vergebung der Sünden an die Privatabsolution band und so die Privatbeichte zur Pflicht machte; denn in der Privatbeichte konnte er über die Heiligkeit der Kirche wachen. Dabei verfiel Osiander einer unevangelischen, gesetzlichen Jurisdiktionsvorstellung (vgl. Moeller: A. Osiander, S. 185).

39) Vgl. WA 12, 35, 19ff.; 219, 31f.

40) Vgl. Sehling XI/I, 199a.

41) Vgl. WA 12, 37, 3ff.; 216, 25ff.

42) Vgl. P. Drews: Die Form der Krankenkommunion in Churfürstentum Sachsen 1531, in: MGkK, 1898, S. 211-214.

43) Vgl. WA 19, 537f. Als Literatur zu Luthers Taufriten sind zu vergleichen die Untersuchungen von Rietschel-Graff, a.a.O., S. 556-570, und von Kawerau: Liturgische Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523, in: ZkWL, 10, Jg. (1889), S. 407-430; 466-477; 519-546; 578-599; 625-643. Vgl. auch Schmidt-Clausing: Zwingli als Liturgiker, S. 143-172. Der zuletztgenannte Autor greift den Vorschlag des Pfarrers Fr.K. Numann auf, daß nämlich nicht die Magdeburger Agende von 1497 (und diese schon als Ersatz für ein verlorengegangenes Brandenburger Rituale) die Vorlage für Luthers Taufbüchlein bildete (wie Kawerau glaubte gezeigt zu haben), sondern daß die "Agenda sive Benedictionale commune agendorum cuilibet pastori ecclesiae necessarium. Impressum Liptzg per Melchior Lotter" (1512) Luther als Vorbild gedient hat. (Vgl. Schmidt-Clausing, a.a.O., S. 144).

44) Vgl. Kawerau: Liturgische Studien..., in: ZkWL 10 (1889), S. 538ff.

46) Daß man den Versuch, eine evangelische Konfirmation im Br.Nü. Raum einzuführen, schon im Jahre 1527/28 gemacht hat, hat Th. Kolde nachgewiesen. Vgl. seinen kurzen Bericht: Zur Geschichte der Konfirmation, in: BbKG, 1897, S. 189-192. Es handelt sich um ein Gutachten betreffs der Punkte, auf die sich eine beabsichtigte Reformation erstrecken sollte, das der bekannte Adam Weiß, Pfarrer zu Crailsheim, dem Markgrafen Georg von Ansbach erstellte. Hier heißt es in dem vorletzten

Punkt: "Item. Das in allen Pfarrkirchen zu gelegener Zeit jerlich die Kinder, so zu irer Vernunft nun kummen sein, von den Pfarrherrn versammelt und do christenlich ires Tauffs, Glaubens, Betens, sambt anderm ermant unterweisen sollen werden, welches vor Zeiten die Confirmation gewesen." Dazu bemerkt Kolde, S. 191: "Daß die Anregung von Ad. Weiß damals keinen Erfolg gehabt hat, braucht, da die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung keinen solchen Akt eingeführt hat, kaum noch bemerkt zu werden."

47) Vgl. Sehling XI/I, 119; 206-279. Hauptverfasser waren Osiander und Sleupner. Diesen Nürnberger Katechismus übersetzte Justus Jonas 1539 aus dem Deutschen ins Lateinische (nicht umgekehrt, wie Walter Delius in seinem Buch "Justus Jonas", S. 69, berichtet). Die lateinische Übersetzung hat der Erzbischof Thomas Cranmer von Canterbury seiner Übersetzung ins Englische zugrundegelegt (1548). Darüberhinaus bildete sie auch die Grundlage einer Übersetzung in die isländische Sprache (vgl. O. Clemen: Zwei vergessene Übersetzungen von Justus Jonas, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 73 (1942), S. 45). Die deutsche Fassung findet sich auch in der Mk.Br.KO von 1540 (vgl. Sehling III, S. 50b), der Ca.Gö.KO von 1542 (vgl. Sehling VI/2, S. 788f) und der Pf.Nb.KO von 1543 (vgl. unsere Ausgabe: "Der dritt theyl der Kirchenordnung"). Dieser Nürnberger Katechismus hat also eine weite Verbreitung erfahren.

48) Vgl. Maurer: Geschichte von Firmung und Konfirmation..., in Prör: Confirmatio, S. 25.

49) Z.B. Luthers Traubüchlein von 1529, die Trauordnung für Nurnberg von 1526 (vgl. Sehling XI/I, S. 58), Zwinglis Trauordnung von 1525 (vgl. Schmidt-Clausing: Zwingli als Liturgiker, S. 70ff., 165-170).

50) Vgl. WA 30/3, 74-80.

51) Vgl. WA 30/3, 58-68; Rietschel-Graff, a.a.O., S. 701-712; ELKZ, 1955/1 S. 2f.; 1955/2, S. 23f. Für das entgegengesetzte Verständnis der kirchlichen Trauung, vgl. Karl-Heinz Dageförde: Vom Wesen kirchlicher Trauung, in: Lutherische Blätter, Nr. 43/44, 7. Jg. (1955), S. 87: "Das Zusammensprechen im Namen des dreieinigen Gottes ist für die Ehe von <u>konstitutiver</u> Bedeutung. Ohne die kirchliche Trauung sind sie 'nicht richtig verheiratet', von Predigt, Fürbitte und Segen abgesehen. Die kirchliche Trauung ist also <u>nicht nur Benediktions-, sondern auch Initiationsakt</u>." Vielleicht ist hier das Richtige gemeint, aber die Ausdrucksweise ist gefährlich. Sehr sauber und überzeugend stellt

Mahrenholz das Wesen der kirchlichen Trauung dar in: Die Neuordnung der Trauung, S. 53-55. Vgl. auch Bruno Jordahn: Zur Entwicklung der evangelischen Trauliturgie, in: Weltliche und kirchliche Eheschließung S. 92f. Anderer Meinung ist H. Echternach: Trauung und Eheschließung, ELKZ, 1956/3, S. 45.

52) Vgl. Sehling XI/I, S. 58. Diese Abhängigkeit erwähnt Simon nicht (vgl. ibid., S. 200b. Anm. 20).

53) Vgl. Sehling XI/I, 202b-203.

54) Ibid., 138b, 139a.

55) Beim Gebrauch dieser Tabelle muß berücksichtigt werden, daß die erste Ordnung Luthers ("Ordnung Gottesdienstes", 1523) nicht eine vollständige Aufzählung aller Festtage bringen will. Sie zählt nur die Heiligentage, die noch zu feiern sind, auf. Alle andere sind abgeschafft. Natürlich werden Weihnachten, Ostern und Pfingsten gefeiert; gelten sie doch als Christfeste, nicht als Heiligenfeste.

56) Vgl. Kunze in Leiturgia I, 525.

57) 1522 - Joh. 3:1ff. (WA 12, 585-591)
1524 - " " (WA 15, 567-570)
1525 - " " (WA 17/1, 278-284)
1526 - " " (WA 20, 413-432)
1529 - " " (WA 29, 384-387)
1531 - " " (WA 34/1, 498-514)
1532 - " " (WA 36, 184-187)
1534 - " " (WA 37, 414-419)
1535 - ohne Text (WA 41, 270-279)
1537 - Röm.11:33f. (WA 45, 89-93)
1538 - ohne Text (WA 46, 433-439)
1539 - 1.Petr4:9ff.(WA 47, 779-784)
1544 - Apg. 2:17 (WA 49, 464-470)

Die früheren Predigten streifen das Thema meistens nur am Rande und behandeln dann das Evangelium des Tages (WA 12, 585, 3f. - "Man begeet heut das Fest der heyligen Triveltigkeit, welches wir auch ein wenig müssen rücken oder rüren, das wir nit umb sunst feyern." Aber dann (auf S. 588, 12) fährt Luther fort: "Nun das wir wider zum Ewangelio kummen..."). Gelegentlich beschwert sich Luther daß das Evangelium nicht zum Festgeheimnis passe (WA 15, 567, 2-4 - "Hoc Evangelium legitur de sancta trinitate hodie, quamquam parum de ea dicat, an das brevibus indicat personas tres: patrem, filium, spiritum sanctum." 36, 184, 15ff. - "Non video cur hoc Evangelium hodie legerint de S. Trinitate, cum nihil..."). Man findet bei dem Reformator auch die Meinung, man solle sich nicht zu viele Gedanken über die Trinitätslehre machen (WA 20, 432, 1-5 - "Nu solt ich auch predigen von dem fest der heyligen Dreyfaltickeit, auff wilche man das Evangelion lieset, ich

halt aber, es sey nicht not hoch zu treiben, ist auch nicht gut viel davon anheben zu reden. Denn der teuffel hat yn der welt das hertz leid, das er nur schulgezeng anhebe und ymer new rotten auffbringe..."). Jedoch fünf Jahre später predigt er ausführlich darüber, weil er der Ansicht ist, alles hänge an diesem Artikel (WA 34/1, 498, 24-27 - "hoc festum 'trinitatis sontag' dicitur et ecclesia annuatim ordinavit aus grosser noth und ursach, ut confiteramur articulum Trinitatis: Unus deus, 3 personae. Nam hic scopus nostrae fidei in simbolo: Credo in deum patrem. Wen dyr eynes felt, omnia ruunt.") Ab 1535 verwendet Luther passendere Texte, um dem Fest gerecht zu werden (vgl. oben).

58) Vgl. z.B. WA 26, 223, 5-8.

59) Vgl. WA 38, 423ff.

60) Vgl. Sehling XI/I, 204b-205a.

61) Daß Osiander mit diesem Ansatz nicht zufrieden war zeigt seine Predigt über das Schlüsselamt. Sehling XI/I, S. 272b: "Wo sie (die Apostel) nun fromme, heilige leut funden, die zum predigtamt tüglich waren, denselbigen legten sie die hend auf und taileten in den Heiligen Gaist mit, wie sie in von Christo zu solchem ambt auch hetten empfangen. Dieselbigen warn dann auch rechte, ordenliche, berufene prediger gleich so wol als die apostel selbs, wie das alles der heilig Paulus in den episteln zum Timotheo (1. Tim. 4:14; 2. Tim. 4:2) klerlich anzeigt. Und ist also das predigambt, das Christus unser Herr selbs angefangen, eingesetzt und verordnet hat, immer von einem auf den andern kommen durch das auflegen der hend und mittailen des Heiligen Gaists bis auf dise stund, und das ist auch die rechte weihe, darmit man die priester weihen sol und alweg geweihet hat und sol noch also bleiben: dann das, was man sonst für andere ceremonien darbei hat getriben, die sein on not von menschen erfunden und hinzu gesetzt worden."

Daß die Schätzung der öffentlichen Ordination in der KO und in der Katechismuspredigt verschieden ist, ist auf die unterschiedliche Auffassung von Brenz und Osiander zurückzuführen. Wir erinnern uns, daß Brenz für den Beschluß der KO verantwortlich war (vgl. oben Anm. 5), und eben dieser Beschluß enthält die Bestimmungen über das geistliche Amt.

62) Vgl. W. Brunotte: Das geistliche Amt bei Luther, S. 199-202.

63) Zu der unterschiedlichen Rolle der Obrigkeit vgl. jedoch unten Anm. 154, S. 51.

64) Auch die lutherischen Bekenntnisschriften teilen diese Meinung Luthers. Vgl. W. Maurer: Pfarrerrecht und Bekenntnis, S. 123: "Nur daß dieser Dienst öffentlich und unter geistlicher Beteiligung geschehe, daß also öffentliche Diener berufen werden, daß also öffentliche Ordnungen für diese Dienste und Verhältnisse geschaffen werden, ist zunächst fast ausschließlich das eigentliche Anliegen des Bekenntnisses. Wie sie rechtlich gestaltet werden, ist vorerst noch die geringere Sorge."

65) Vgl. Klaus: Dietrich, S. 170.

66) Daß unsere Ordnung die "Ordination" nie als das Verleihen einer priesterlichen Fähigkeit, sondern, wie Luther, als öffentliche Bekundung der vocatio externa verstanden hat, zeigt schon der Wortlaut der Privatabsolutionsformel: "...Und ich als ein beruffner diener der Christlichen Kirchen, ausz befelch unsers Herren Jesu Christi..." oder "...Unnd ich ausz befelch unsers Herrn Jesu Christi, anstat der heyligen Kirchen..." Die erste Formel betont nur das Berufensein und verbindet weder die Fähigkeit noch das Recht zu absolvieren mit einer formalen Ordination. Die zweite Formel erwähnt weder die Berufung noch die Ordination, sondern nur den Befehl Christi.

Obwohl Osiander in seiner Kinderpredigt über das Schlüsselamt sehr stark die Verbindung zwischen Ordination und Geistmitteilung hervorhebt, geht er nicht so weit, daß er die Geistesgabe als eine in den Ordinanden eingegossene und in ihm zur Ruhe kommende Fähigkeit versteht, sondern er sagt (Sehling XI/I, S. 273a): "Und darumb hat er in auch den Heiligen Gaist einblasen; dann wo der Heilig Gaist ist, da schafft er, das man tue, was Christus befolhen hat. Wo man aber dasselbig nicht tut, da ist auch der Heilig Geist nicht darbei." Obwohl Luther den Zusammenhang von "öffentlicher Bekundung" und "Geistverleihung" nicht herausgearbeitet hat besteht für ihn kein Gegensatz zwischen den beiden Ausdrucksweisen, denn wenn Gott den Ordinanden als einen geistlichen Amtsträger öffentlich bekundet, kann dies nichts anderes heißen, als daß Gott dem Ordinanden den Hl. Geist verleiht. Dieses Ineinander von "öffentlicher Bekundung" und "Geistverleihung" hat u.E. weder W. Brunotte noch J. Heubach klar erkannt. Brunotte versteht die Ordination nur als öffentliche Bekundung (vgl. a.a.O., S. 189); Heubach versteht sie einseitig als Verleihung des Hl. Geistes zur Erfüllung des Amtsauftrages (vgl. a.a.O., S. 101-105). Luther hat bekanntlich in Abwehr gegen die falsche römische Lehre von der Geist-

mitteilung die öffentliche Bekundung als das Wesen der Ordination betont. Das schließt aber nicht aus, daß er die öffentliche Bekundung als Besiegelung mit dem Hl. Geist versteht. Nur das entspricht seiner Lehre vom de iure divino und nicht de iure humano gestifteten Amt und der Tatsache, daß Gott es ist, der den Ordinanden öffentlich bekundet bzw. bestätigt und nicht ein Mensch oder sogar die Kirche aus eigenem Wollen.

Im nürnbergischen Gebiet wurde die formale Ordination erst 1583 zur Pflicht gemacht. Sollten oder wollten Geistliche vorher ordiniert werden, so wurden sie nach Wittenberg geschickt und dort examiniert und ordiniert. Vgl. dazu Günther Petsch: Das Nürnberger protestantische Kirchenrecht der reichsstädtischen Zeit (Dissertation, Erlangen 1932), S. 54ff.

Obgleich Luthers Ordinationsformular keine ausführliche Lehrverpflichtung enthält (WA 38, 427, R., 23-25 - "das wir sie weiden sollen mit dem reinen wort Gottes...", das mit "Ja" beantwortet wurde), hat Wittenberg schon seit 1533 eine solche gekannt, durch welche die Doktoren der Theologie bei ihrer Promotion an die drei altkirchlichen Bekenntnisse und die C.A. gebunden wurden (vgl. W. Maurer: Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit, in: RGG^{III}, Bd. 4). Unsere Ordnung verpflichtet den Inhaber des Amtes zum Weiden der Herde "gemesz diser Visitation ordnung" (vgl. Sehling XI/I, 204b). Diese Bestimmung ist ganz im Sinne Luthers zu verstehen. Vgl. M. Simon: Vom Priestereid zum Ordinationsgelübde in Brandenburg-Ansbach-Bayreuth und in Bayern, in: Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart (hrsg. von Wilhelm Andersen).

67) Vgl. dagegen den erwähnten Biblizismus, das Verständnis der Konsekration und das Recht der Obrigkeit beim Kirchenregiment. In der Frage der Privatbeichte stimmt die KO mit Luther gegen Osiander überein.

68) Vgl. besonders die Ordnung für die Trauung, für die Kranken und für das Begräbnis.

69) Vgl. Sehling XI/I, 122.

70) Vgl. die Sammlungen der KOO bei Richter und bei Sehling, a.a.O.

71) Vgl. Sehling XI/I, 123.

72) Vgl. Sehling XI/I, S. 120; WA Br. 6, 338-342

73) Vgl. A. Scholz: Bugenhagens Kirchenordnungen in ihrem Verhältnis zueinander, in: ARG 10 (1913), S. 1-50.

74) Vgl. F. Hort: Zur Komposition und Geschichte der Agende Herzog Heinrich's, in: ZkWL, 7. Jg. (1886), S. 483-498.

75) Vgl. Sehling I, S. 209-222.

75a) Erwähnenswert ist hier die von Eck gegen die Br.Nü.KO gerichtete Schmähschrift. Vgl. die Auszüge bei J. B. Riederer: Nachrichten zur Kirchen- Gelerten- und Bücher-Geschichte..., Bd. 4, S. 457-471. Eck polemisiert gegen die KO z.B. wegen ihrer Gleichsetzung von Priestern und Bischöfen, ihres Sola-Scriptura-Prinzips, ihrer Ablehnung des päpstlichen Primats, ihrer Anordnung der Messe in deutscher Sprache, ihrer Ablehnung der Privatmesse und der Aufhebung des Sakraments. M.a.W.: Eck polemisiert gegen das Luthersche an dieser KO.

Hauptteil

A. Die KO für Württemberg, 1536

1) Vgl. Richter I, S. 265-273. Leider gibt Richter diese KO nur im Auszug wieder. Wir haben deshalb auch einen Originaldruck ("Gemein kirchen ordnung/wie die diser zeit allenthalb im Fürstenthumb Wirtemberg gehalten soll werden. Anno. M.D. XXXVI.") aus der Württ. Landesbibliothek in Stuttgart verglichen. Zur Geschichte der Württ. KO von 1536 vgl. H. Waldenmaier: Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands..., S. 51-63; J. Rauscher: Württembergische Reformationsgeschichte, S. 135-138; H. Hermelink: Geschichte der ev. Kirche in Württ..., S. 60-63; 74ff.

1) Vgl. J. Rauscher, a.a.O., S. 36; 41; 49.

1b) Ibid., S. 36.

1c) Ibid., S. 37.

1d) Vgl. H. Hermelink, a.a.O., S. 60.

1e) Vgl. Waldenmaier, a.a.O., S. 56; 60f.

2) Vgl. Rauscher, a.a.O., S. 112f.

3) Ibid., S. 53f.

4) Waldenmaier, a.a.O., S. 55, schreibt: "Lutherisch war die Württembergische Kirche von Anfang an in ihrer Lehre, und sie gab ja damals für den Charakter einer Kirche den Ausschlag." Im übrigen bringt Waldenmaier viel wertvolles Material zu der Entstehung dieser KO.

4a) Vgl. Hermelink, a.a.O., S. 62; 74.

5) Vgl. Waldenmaier, a.a.O., S. 62f. Auch Richter I, S. 266b: "Es were auch villeicht vonnöten das wir nit allein der Zeremonien, sonder vil

mer der leer und predig, an welcher weit mer gelegen wil sein, ein form fürschreiben, unnd den einfaltigen pfarrern anleyttung hierinn geben. Dieweil aber nun etliche jar die götlich Biblisch geschrifft, durch gnedige Gottes schickung, so klar und lautter an tag kummen, lassen wirs dabey bleiben. Wöllen solche Biblische bücher unnsern predicanten unnd kirchen dienern mit höchstem fleis zu lesen gantz ernstlich beuolhen haben, und hierinn allein form und weis der Ceremonien, wie die in unserm Fürstenthumb, gehalten sollen werden, in Gottes nammen fürstellen, inn mass wie hernachuolgt." Sehr zu beachten ist die Tatsache, daß "solche Biblische bücher" nicht namhaft gemacht werden. Die Prädikanten sind nur an die "Bibel" gebunden, sonst an nichts. Selbst von den Absolutionsformeln und der Abendmahlsvermahnung, die aus der Br.Nü.KO stammen, heißt es nur, daß sie "ungeuarlich auf nachuolgende weis und form" (vgl. Richter I, S. 268b) zu benutzen sind.

6) Vgl. Richter I, S. 266a: "Wiewol an miszhellung und ungleichheyt der eusserlichen ceremonien, nit so hoch in der Christenlichen kirchen gelegen will sein, wann die hauptstuck Christenlichs glaubens, namlich wort und sacrament, durch welche unns Christus unnser liebster heiland, das recht war himmelbrot, angericht, fürgetragen, unnd auszgeteilt wirdet, gleich rein und unuerfelscht beleiben."

7) Natürlich muß auch zugegeben werden, daß unangemessene Zeremonien oder eine Überwucherung von Zeremonien das Gegenteil bewirken können.

8) Vgl. Richter I, S. 266b.

9) Doch wird ausdrücklich vermerkt (Richter I, S. 267a): "Es soll aber inn der versammlung der gemein, aller müglicher fleis für gewendt werden, damit man mitt ernst und aller zucht ordenlich sing einer auff den andern merck, damit kein abschewlich miszgethön gehört werde."

10) Als Test sollen dabei die Pfarrer an Orten, wo das Evangelium vorher nicht gepredigt worden ist, zunächst die Hauptstücke der christlichen Lehre nehmen, dann die sonntäglichen Evangelien, die der gemeine Mann von früher her kannte und jetzt besser versteht, und mit der Zeit in den Städten und großen Flecken einen ganzen Evangelisten in lectio continua. Vgl. Richter I, S. 266b.

10a) Den mittelalterlichen Predigtgottesdienst beschreibt Waldenmaier eingehend a.a.O., S. 3ff.

11) Ibid., S. 52

12) Richter I, S. 266b.

13) Ibid., S. 267a. Br.Nü. dagegen wie auch Luther lassen die Meßgewänder

zu. Vgl. Sehling XI/I, 183b; 199b; WA 19, 80, 25ff.

14) Richter I, S. 267b.

15) Ibid., S. 267b-268a.

15a) Die Nürnberger Vermahnung ist aber in charakteristischer Weise abgeändert worden. Sie läßt die Kompromißlösung der sog. "Stuttgarter Kondordie" über das Abendmahl zwischen Schnepf und Blarer deutlich erkennen. Nach den Worten, die zur Selbstprüfung mahnen, findet sich ein Einschub, der das Abendmahl auf eine Stufe mit den anderen Gnadenmitteln stellt. Man will offensichtlich vermeiden, dem Abendmahl eine besondere "Dignität" zuzuschreiben. Am Schluß der Vermahnung findet sich ein zweiter Einschub. In der Nü. Vermahnung heißt es: "dann wir alle sind ein brot und ein leib, dieweil wir alle eines brots tailhaftig sind und aus einem kelch trinken." Die Württ. Vermahnung fügt den Gedanken hinzu, daß diese Einleibung eigentlich durch den Glauben geschieht. Hier spürt man eine Tendenz zur Abmilderung der Lehre von der manducatio indignorum.

16) Vgl. Richter I, S. 268f., und Sehling XI/I, 198a. Die Württ.KO bringt jedoch nur drei Formeln. Die letzte der Br.Nü. Formeln fehlt. Die erste bringt die Württ. KO im Singular.

17) Vgl. Waldenmaier, a.a.O., S. 5ff.

18) Vgl. die Bestimmung für die Krankenkommunion, Richter I, S. 269b: "Darnach segne er das Nachtmal, mit den worten des Testaments..."

19) Richter I, S. 268a. Blarer fand diese Vorschrift abergläubisch. Er ließ sich aber damit zufriedenstellen, weil unzähliges andere, das seiner Meinung nach noch viel ungereimter und abergläubischer war, abgestellt wurde. Vgl. Waldenmaier, a.a.O., S. 59f.

19a) Aus Richter ist dies nicht ersichtlich, da er die Formeln nicht abgedruckt hat. Statt "ein beruffner diener" heißt es hier "ein verordneter diener"; das "verkündige dir" steht in der Württ. Fassung vor dem "aus beuelch..." statt, wie in der Br.Nü. Fassung, nach diesem Gedanken. Beide Änderungen dürfen als Verbesserungen gewertet werden.

20) Richter I, S. 268b.

21) Sehling XI/I, 187b.

22) Osiander war bekanntlich gegen eine allgemeine Absolution, denn man absolviere mit ihr Diebe und Schalke, denen man ihre Sünde vielmehr behalten sollte. Vgl. Klaus: Dietrich, S. 150f.

23) Die Lossprechung der ersten Br.Nü. Formel hat eine schwächere Form

angenommen, indem es nicht heißt: "Ich spreche dich aller deiner Sünde frei...", oder: "Ich vergebe dir deine Sünde...", sondern: "Ich verkündige dir solche Vergebung aller deiner Sünden". Gibt es aber wirklich einen Unterschied zwischen der ersten deklaratorischen und der zweiten annunziativen Form? Auffälligerweise erwähnt Brunner in seiner Untersuchung der Wormser Deutschen Messe, a.a.O., S. 139, diese Problemstellung nicht. Er kennt nur die Dreiteilung: supplikativ, optativ und indikativ. Unter der indikativen Form versteht er: "ich spreche dich los". Eine annunziative Form erwähnt er nicht. Unter Zugrundelegung des Dreiteilungsschemas muß unsere Formel zu den indikativen gerechnet werden. Und so ist es auch richtig. Man darf die Lossprechung von Sünden nicht anders verstehen, als eine effektive Verkündigung der Vergebung, die nach Glauben ruft. (Vgl. zu diesem Problemkreis das Buch von Steitz: "Die Privatbeichte und Privatabsolution...", S. 144f.) So hat sie die Br.Nü.KO wenigstens verstanden, wenn sie unmittelbar nebeneinander zwei Absolutionsformeln für den Fall einer Privatbeichte bringt: eine Formel mit der Verkündigungsform der Vergebung, die andere mit der Lossprechungsform. Man darf die eine Form nicht für mehr effektiv oder mehr sakramental als die andere halten.

Es ist aber zu fragen, was hier überhaupt "sakramental" bedeutet. Was hat es zu bedeuten, wenn man zwischen Evangeliumsverkündigung in der Predigt und Evangeliumsverkündigung in der Privatabsolution unterscheidet und die erste nicht sakramental, die zweite sakramental nennt? Will man damit sagen, daß die Predigt nur Hinweis auf etwas ist, was irgendwo sonst (in der Taufe, in der Privatabsolution, im Abendmahl) geholt werden muß, während die Privatabsolution die Vergebung effektiv wirkt? Solch eine Auffassung von der Predigt wäre allerdings anders als diejenige, die von Luther vertreten wurde (vgl. B. Klaus: Dietrich, S. 149; vgl. auch Peter Brunner: Leiturgia I, S. 199). Für Luther bestand der Unterschied zwischen Predigt und Privatbeichte nicht darin, daß die eine effektiv (sakramental) war, die andere nicht. Wenn man schon das Wort "sakramental" vermeiden will, um den Unterschied zwischen Predigt und Privatbeichte bzw. - absolution zu verdeutlichen, dann darf sakramental nicht mit ef-

fektiv gleichgesetzt werden, sondern kann nur soviel wie "für sich allein" heißen. Genau wie man in der Taufe und im Abendmahl die Vergebung nur für sich allein gereicht bekommt, so auch in der Privatabsolution. Aber das bedeutet nicht, daß die Vergebung in der Predigt überhaupt nicht gereicht würde.

Es ist weiter zu fragen, ob Predigt und Privatabsolution je von der Taufe losgelöst verstanden werden können. Luther wenigstens sieht in der Taufe die Grundlage dessen, was in der Buße geschieht. Im Großen Katechismus im Abschnitt über die Taufe schreibt er (Bek. Schr. der ev. -luth. Kirche, Göttingen, §74, S. 705f.): "Und hie siehest Du, daß die Taufe beide mit ihrer Kraft und Deutunge begreift auch das dritte Sakrament, welchs man genennet hat die Buße, als die eigentlich nicht anders ist denn die Taufe. Denn was heißet Buße anders, denn den alten Menschen mit Ernst angreifen und in ein neues Leben treten? Darümb wenn Du in der Buße lebst, so gehest Du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirkt, anhebt und treibt; denn darin wird geben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue erfurkomme und stark werde. Darümb bleibt die Taufe immerdar stehen, und obgleich jemand davon fället und sundigt, haben wir doch immer ein Zugang dazu, daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe. Aber mit dem Wasser darf man uns nicht mehr begießen. Denn ob man sich gleich hundertmal ließe ins Wasser senken, so ist's doch nicht mehr denn eine Taufe, das Werk aber und Deutung gehet und bleibt. Also ist die Buße nicht anders denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, daß man das wieder holet und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat."

Ferner tadelt Luther an St. Hieronymus, daß er die Taufe nicht als die unzerstörbare Grundlage unseres Heiles bestehen läßt, wenn er die Buße "'die andere Tafel (nennt), damit wir müssen ausschwimmen und überkommen, nachdem das Schiff gebrochen ist, darein wir treten und überfahren, wenn wir in die Christenheit kommen." Dementgegen sagt Luther: (§82, S. 707) "...das Schiff zubricht nicht, weil es (wie gesagt) Gottes Ordnung und nicht unser Ding ist. Aber das ge-

schicht wohl, daß wir gleiten und erausfallen, fället aber imand eraus, der sehe, daß er wieder hinzuschwimme und sich dran halde, bis er wieder hineinkomme und darin gehe, wie vorhin angefangen."

Wie schwimmt man aber wieder hinzu? Man muß aus dem Zusammenhang schließen, daß Luther die Buße (d.h. hauptsächlich Evangeliumspredigt - vgl. hierzu Luthers "De captivitate" (WA 6, 528): "recantanda ista promissio, semper repetendus baptismus"; diese Lutherstelle ist überhaupt für diesen Zusammenhang wichtig - und Privatabsolution) als Hilfsmittel zur Rückkehr zur Taufe verstanden hat, nicht als Ersatz für die verlorene Taufgnade. (Im letzteren Sinne schildert R. Bultmann das Bußsakrament in der alten Kirche. Vgl. seine "Theologie des N. T. ", S. 583f. "...so musste der Sünder, der aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde, als ein solcher gelten, der nicht mehr unter der vergebenden Gnade Gottes stand. Was ihm in der Taufe geschenkt worden war, hatte er verloren. Wenn ihm nun die Kirche, auf seine Busse hin, die Vergebung spendete und ihn wieder in ihre Gemeinschaft aufnahm, so musste dieser Akt seinem Sinne nach zu einer Wiederholung der Taufe werden. Wie die Taufe ein Sakrament war, so musste notwendig auch das kirchliche Institut der Busse zu einem Sakrament werden. Der Charakter der Kirche als Heilsanstalt musste damit vollständig werden.") Und diese Hilfsmittel zur Rückkehr zur Taufe (Evangeliumspredigt, Absolution) will Luther nicht als ganz neue von der Taufe losgelöste Mittel verstehen denn das würde bedeuten, daß die Taufe das neue Leben nur "deutet", während seiner Meinung nach die Taufe das neue Leben "wirkt, anhebt und treibt" (s. oben). Demnach sind für Luther Evangeliumspredigt und Absolution Mittel, wodurch die Taufe betätigt wird. (Von Campenhausen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht... S. 234f., zeichnet die Entwicklung innerhalb des Neuen Testamentes von der bloßen Betätigung der Taufe bei Paulus zu dem Zuspruch der Absolution bei Johannes.)

Wenn das der Fall ist, ist es u.E. unmöglich, scharf zwischen Ziel und Gabe der Evangeliumspredigt und Ziel und Gabe der Privatabsolu-

tion zu unterscheiden. Man könnte kaum behaupten, daß die Evangeliumspredigt die Möglichkeit der Betätigung der Taufe nur anbietet, während dagegen die Privatabsolution die Taufe tatsächlich betätigt (vgl. dazu Sommerlaths Auffassung, unten Anm. 36, S. 81). Man kann höchstens sagen, daß es einem Christen gelegentlich schwerer fallen kann, die allgemeine Evangeliumspredigt auf sich zu beziehen, als das bei der Privatabsolution der Fall wäre. Doch muß festgehalten werden, daß sowohl allgemeine Evangeliumspredigt, als auch Privatabsolution real die Taufe betätigen, daß beide aber nach Glauben rufen, daß deshalb weder die eine noch die andere automatisch die Taufgabe zur Geltung bringt. (Zu unserer Auffassung des Propriums der Privatabsolution vgl. unten Anm. 16, S. 58).

In diesem Zusammenhang soll jedoch darauf hingewiesen werden, daß man zwischen innergemeindlicher und missionarischer Evangeliumspredigt streng unterscheiden muß. Im ersten Fall wird die Taufe betätigt, im zweiten Fall führt man erst zur Taufe hinzu. Diesen Unterschied hat Osiander in seinen Kinderpredigten klar erkannt, denn er unterscheidet zwischen der allgemeinen missionarischen Evangeliumsbotschaft und dem gewissen "wort und werk Gottis" an den Einzelnen in der Taufe, der Absolution und dem Abendmahl (vgl. Sehling XI/I, S. 267b; 268a; 274a; 274b). Diese Unterscheidung erinnert sehr an den Dänen Grundtvig (vgl. R. Prenter: Schöpfung und Erlösung, S. 111), nur daß Grundtvig, wie auch wir, die Absolution in Beziehung zur Taufe setzt, während ihr Osiander größere Unabhängigkeit verleiht. (Zum Problem Beichte und Absolution vgl. auch Ch. Mahrenholz: Begleitwort zu den Ordnungen der Beichte und zu der Handreichung der Einzelbeichte. Zur Frage der Zuordnung von Taufe, Predigt, Absolution und Abendmahl vgl. Tom Hardt: Keine Kirchengemeinschaft mit Häretikern, in: Lutherische Blätter, Nr. 65, 12. Jg. (1960), S. 75.)

23a) Ibid.
24) Richter I, S. 269b.
25) Ibid.
26) Ibid.: "Darnach segne er das Nachtmal, mit den worten des Testaments, unnd sprech in der reychung des brots, unser herr Jesus Christus..."
27) Brenzens Gutachten von Schnepfs Entwurf der KO erwähnt die Frage der Konsekration überhaupt nicht (vgl. Th. Pressel: Anecdota Brentiana, S. 156-166). Zu Brenzens Konsekrationsauffassung vgl. S. 9ff., Anm. 2 und S. 115.
28) Vgl. oben S. 10.
28a) Diese findet sich mit nur geringfügigen Änderungen in der Br.Bü.KO.
29) Vgl. Richter I, S. 270a.
30) Vgl. Schmidt-Clausing, a.a.O., S. 69f. und Rietschel-Graff, a.a.O., S. 612f.
31) Vgl. Richter I, S. 270a.
32) Ibid.
33) Vgl. oben S. 77
34) Vgl. Richter I, S. 270a: "Als dann nimpt er das kind und besprengt es dreymal mit wasser..."
35) Schmidt-Clausing, a.a.O., S. 163, Anm. a. glaubt jedoch, daß Zwingli selbst das Eintauchen geübt hat, da dieses die damals übliche Form der Taufe darstellte; nur in Frankreich war die Besprengung gebräuchlich.
36) Vgl. Richter I, S. 270b: "und nachdem es noch keinen offenlichen namen hat, soll es N. genant werden...". Vgl. auch die Ordnung für Schwäbisch-Hall, oben S. 110.
37) Vgl. oben S. 111.
38) Richter I, S. 270a.
39) Ibid., S. 271a.
40) Ibid., S. 270b.
42) Ibid., S. 271a.
43) Vgl. Richter I, S. 210a; 271a.
44) Ibid., S. 271a.
45) Vgl. oben S. 42f.
46) Vgl. Richter I, S. 270b.
47) Vgl. Schmidt-Clausing, a.a.O., S. 70ff.; 165-172.
48) Vgl. Richter I, S. 271a.
49) Ibid., S. 273a.
50) Ibid., S. 272b.

51) Ibid.

52) Ibid., S. 273b.

53) Ibid., S. 271a.

54) Vgl. unten S. 45, dagegen aber die Formel in der Pf.Nb.KO, unten S. 97.

55) Vgl. J. Rauscher, a.a.O., S. 135; 137; Th. Pressel, a.a.O., S. 156-166. Vgl. auch die Schwäb.H.KO, unten Anm. 101, S. 102.

56) Vgl. oben S. 10.

57) Die Württ. hat allerdings 8 Feste weniger als die Schwäb.H.KO. Vgl. die Festtabelle im Anhang.

58) Vgl. Richter I, S. 267b.

59) Ibid.

60) Vgl. dazu oben S. 6.

61) "Innere Notwendigkeit" ist nicht mit Gewissenszwang zu verwechseln. Genau wie gute Werke nach Luther nicht in das Gewissen des Glaubende hineingehören, sondern mit innerer Notwendigkeit aus dem Glauben herauswachsen, in gleicher Weise wird auch das Begehen des Kirchenjahres so oder so nicht aus Gewissensnot, sondern als Ausfluß und Konkretisierung des Glaubens sich ereignen. Aus pädagogischen Gründen und um der Liebe willen wird man dann wohl die von der Kirche gesetzte Kirchenjahresordnung als eine Hilfe benutzen, mit der das zum geordneten Ausdruck gebracht wird, was mit innerer Notwendigkeit sich ausdrücken muß, genau wie der Christ das Gesetz als eine Hilfe benutzt, seine guten Werke zum geordneten Ausdruck zu bringen. "Geordnet" muß dieser Ausdruck sein, weil der Nächste meine conformitas Christi nur aus meinem tatsächlichen Wandel im äußeren Gesetz bzw. in der äußeren Kirchenjahresordnung bemerken kann.

61a) Vgl. Rauscher, a.a.O., S. 137; Hermelink, a.a.O., S. 76; Alfred Hegler: Joh. Brenz und die Reformation im Herzogtum Wirtemberg, S. 18.

61b) Vgl. die Einteilung bei Waldenmaier, a.a.O., S. 127f.

61c) Vgl. unten S. 127f.

B. Die KO für Riga, 1537

1) Vgl. die Einleitung zu der von Johannes Geffcken herausgegebenen Ausgabe dieser Kirchenordnung (Kirchendienst-Ordnung und Gesangbuch der Stadt Riga), S. VI, XXVIIf. Die KO trägt den Titel (ibid., S. 145): "Kurtz ordnung des kirchendienstes sampt zweyen Vorreden, de erste an den Leser, die ander von Ceremonien, an den Erbarn Radt der löblichen

Stadt Riga in Leyfflandt."

2) Diese Abhängigkeit ist von Althaus d.Ä., a.a.O., nicht erwähnt.
3) Vgl. Geffcken, a.a.O., S. 162ff.
4) Vgl. oben Anm. 29, S. 11f.
5) Vgl. Althaus d.Ä., a.a.O., S. 45. Dieses Gebet (Tempore pestis) stammt von Luther.
6) Vgl. Geffcken, a.a.O., S. 93.
7) Ibid., S. 157.
8) Ibid., S. IX. Vgl. dazu Walther Hubatsch: Albrecht von Brandenburg-Ansbach, S. 251-254.
9) Vgl. Sehling XI/I, S. 63.
10) Ibid., S. 120.
11) Daß Markgraf Wilhelm Verbindungen zu Br.Nü. gehabt hat, zeigt sein Aufenthalt in Brandenburg-Ansbach vor dem Jahre 1530, Vgl. dazu Paul Tschackert: Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 45 (1894), S. 91f.

C. Der Erfurter Text der Kasseler KO, 1539

1) Vgl. A. Uckeley: Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1539. Dazu auch Richter I, S. 290ff.; 295ff.
2) Vgl. Althaus d.Ä., a.a.O., S. 52.
3) Vgl. oben Anm. 29, S. 11f.

D. Die KO für die Mark-Brandenburg, 1540

1) Vgl. Sehling III, S. 6. Witzel war ein Erasmianer. (Vgl. dazu Albrecht Ritschl: Georg Witzels Abkehr vom Luthertum, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, II. Bd. (1878), S. 386-417 und Paul Steinmüller: Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II., S. 74.) Jakob Stratner wurde aus dem fränkischen Gebiet des Markgrafen Georg berufen und war deshalb mit der Br.Nü.KO vertraut. (Vgl. Julius Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, S. 193.) Daß Joachim II. überhaupt den Kontakt mit Stratner aufgenommen hat ist darauf zurückzuführen, daß Joachim Vetter des Markgrafen Georg war und Stratner war dessen Seelsorger (vgl. Steinmüller, a.a.O., S. 57, 73, 75ff.). Sehr zu beachten ist jedoch die erneute These von Franz Lau (vgl. seine Studie: Georg III. von Anhalt, erster evang. Bischof,

in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, 3. Jg., 1953/54, S. 143), daß Georg von Anhalt Hauptverfasser der Mk.Br.KO war. Dazu vgl. auch L. Zscharnack: Das Werk M. Luthers in der Mark Brandenburg..., S. 101f.; 107f.; N. Müller: Beziehungen zwischen den Kurfürsten Joachim I. und II. von Brandenburg und dem Fürsten Georg III. von Anhalt in den Jahren 1534–1540, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, 4. Jg. (1907), S. 138–174.

Bis jetzt liegt keine umfassende Untersuchung der Mk.Br.KO vor. Doch hat sich Bernhard Klaus in seiner Dissertation: "Missa, Untersuchungen zur Gestalt der evangelischen Messe im 16. Jahrhundert in Berlin-Brandenburg" eingehend damit beschäftigt, wie die kurbrandenburgische Messe mit all ihrem liturgischen Reichtum im praktischen Vollzug gestaltet war und welche praktische Bedeutung der KO als liturgischem Formular zukam. Vgl. auch seinen Artikel: Die kurbrandenburgische Kirchenordnung Joachims II. in der liturgischen Praxis ihrer Zeit, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 4. Bd. (1958/59), S. 82–85.

2) Vgl. Sehling III, S. 6. Sehling und fast alle der von ihm abhängigen Forscher behaupten eine Beziehung der Mk.Br.KO auch zum "Unterricht der Visitatoren". Der Nachweis aber fehlt und wir können keine unmittelbare Abhängigkeit feststellen. Auf der anderen Seite fehlt bei Sehling der Hinweis auf die Beziehung der Mk.Br.KO zu der Säch.KO von 1539/40. Vgl. dazu oben S. 23f.; 39; unten Anm. 12 und 98. Indem die als "lutherisch" zu bezeichnenden Br.Nü. und Säch.KOO als Quellen dienten, hoffte Joachim um so eher die Zustimmung Luthers zu seiner KO zu gewinnen.

3) Vgl. Sehling III, S. 6. Luther äußerte Bedenken nur hinsichtlich der Praxis bei der Krankenkommunion und bei den Oster- und Pfingstvigilien. Dazu G. Kawerau: Der Briefwechsel Justus Jonas, Bd. I, S. 375f.; WA Br. 8, S. 620–626; CR III, 845ff. Vgl. auch W. Delius: Die Reformation des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg im Jahre 1539, in: Theologia Viatorum, 1954, S. 185–189.

4) Bei dem Vergleichsverfahren gebrauchen wir den Text, wie er bei Sehling III, S. 39–90 abgedruckt wird, im Zweifelsfalle aber den Originaldruck: Kirchen Ordnung im Churfurstentum der Marcken zu Brandenburg/wie man sich beide mit der Leer und Ceremonien halten sol. Johann Weiss. Berlin 1540

4a) Zitiert nach Klaus: Die kurbrandenburgische Kirchenordnung..., a.a.O., S. 83

4b) Vgl. oben Anm. 3. Provisorische Anerkennung seiner KO erreichte der Kurfürst durch Karl V. bei dem Religionsgespräch zu Regensburg 1541. Vgl. dazu Steinmüller, a.a.O., S. 109.

4c) Vgl. unten Anm. 183.

4d) Joachim II. war ohne Frage Kirchenpolitiker. Er wollte die Reichskirche erhalten. Doch darf man ihn nicht nur als Politiker ansehen; durch sein Verhältnis zu Georg III. von Anhalt gewann seine Politik eine religiöse Dimension (vgl. Lau a.a.O.). Georg III. war als Seelsorger bekannt und die Art der Aufnahme der Br.Nü.KO in die Mk.Br.KO unterstreicht nur diesen Zug in seiner Persönlichkeit. (Vgl. Lau, a.a.O., S. 149: "Immer wieder redet Georg vom Amt der Seelsorge. Und ausgerechnet er, der regierende Fürst, ist unter den evangelischen Pfarrern und Theologen einer streitenden Zeit das leuchtendste Bild des Pastors der in allererster Linie Seelsorger ist. Immer wieder nennt Georg das Pfarramt ein Seelsorgeramt; vor allem jedoch ist er die seelsorgerlich Persönlichkeit seiner Zeit.")

5) Vgl. Sehling III, S. 40a, und XI/I, S. 141a.

6) Sehling III, S. 48b-49b.

7) Hier liegt eine wichtige Abweichung vor. Am besten drucken wir die beiden Fassungen parallel nebeneinander ab. Dazu bringen wir um des Vergleichs willen schon hier die Fassung aus der Pf.Nb.KO von 1543.

Br.Nü.KO	Mk.Br.KO	Pf.Nb.KO
Die andern ordnung sind gemacht/nicht damit gnad zu erwerben/oder für die sünd gnug zuthun/auch nicht dasz von nöten sey die selben zu halten/sonder dasz sie nützlich sind/ als/dasz man Sontag/ Ostern/Pfingsten/ Weyhenachten feyere/ welliche zeyt geordnet ist/dasz die leut wissen/wenn sie zusamen kommen/und Gottes Wort lernen sollen/nicht dasz von nöten sey eben solliche zeyt zu halten/oder dasz sünde sey daran handt arbeyt zuthun/ sonder dieweyl yederman solliche zeit weisz/ist gut dasz mans halte/zusammen zukommen/und Gottes Wort zu hören und lernen.	Die... ...sey zur seligkeit die selben... ...Weinachten/und andere Festa mehr/feyre/ welche... ...lernen/Auch dem Allmechtigen Gott vor seine manichfaltige wolthaten lob und danck sagen/und für alle not der Christlichen Kirchen in der gemein und eintrechtiglich zubitten/ Darumb ist gut/das man solche Festa halte/zusamen zukomen Gottes wort zuhören und lernen/jn auch zu loben und preisen etc.	Die...(wie in der Br.Nü.KO!) ...halten sonder... ...und zu lernen.
Die dritten ordnun-	Die...	Die...

gen sindt gemacht/	
darmit gnad zuer-	
werben für unsere	
Sünde/als gesetzte	
fasten/am freytag	
nicht flaysch essen/	
die siben gezeyten	
zubeten/und derglei-	..
chen/Solche mainung	meynung taug nicht/
ist wider Gott/da-	Denn durch solche werck
rumb mag man auch	ken man nicht vergebung
solliche gebott	der sunden und die
fallen lassen/dann	gnade Gottes erlangen/
Paulus hayst es	und Paulus....
Teufels lere/Sol-	
liche ordnung der	
maynung halten	...halten
oder fordern/dasz	und fordern...
damit gnad erworben	
werde/oder dasz sie	
von nöten sind/	
gnad von Gott zuer-	...gnad zu
langen.	erwerben.

Man spürt hier, wie Mk.Br. einem Mißverständnis vorbeugen will, das in der Fassung der Br.Nü.KO nahe liegen könnte. Man könnte aus der Br.Nü.KO entnehmen, daß es nicht nötig ist den Sonntag zu halten, daß es nur ratsam ist. Mk.Br. scheint zu fürchten, daß man den Akzent in dem betreffenden Satz auf das Wort "halten" lege und dadurch der Verachtung des Sonntags Vorschub leiste. Das ist jedoch ein Mißverständnis. In Br.Nü. fällt der Akzent auf das Wort "Sonntag". Die Formulierung in der Br.Nü.KO ist mehr negativ, in der Mk.Br.KO mehr positiv. Es ist eine Frage, ob die negative Formulierung eher zu einer Verachtung des Sonntags als die positive Formulierung zu einer Vergesetzlichung des Sonntags führen könnte. Daß die Gefahr der Vergesetzlichung der Mk.Br.KO nahe liegt, zeigt der von ihr in die Kinderpredigten eingeschobene Abschnitt über das dritte Gebot (vgl. Sehling III, S. 50f.) Dort heißt es: "Denn gott wil, den menschen zu gut, in der welt bekant sein. Darumb wil er ein besondern tag, ein offent-

lich predigampt und ceremonien...das wir alle wochen auf einen tag zusamen komen..." Die Pf.Nb.KO hat die Schwierigkeit gespürt und löst das Problem für sich, indem sie eine der negativen Formulierungen der Br.Nü.KO fallen läßt, ohne die positive Seite zu bekräftigen, wie es die Mk.Br.KO tut.

Im zweiten [illegible] ist Br.Nü. bereit, das "Nichtfleischessen" fallenzulassen. Mk.Br. dagegen sagt nur, daß man um der Enthaltung von Fleisch willen die Gnade Gottes nicht erlangen kann. Wiederum eine vorsichtigere Formulierung, welche die von dieser Ordnung vertretenen evangelischen Fasten offenläßt. (Vgl. Sehling III, S. 87b)

Die Bemerkung in Sehling III, S. 50b ist offensichtlich ein Druckfehler. Dort heißt es: "...diese Absätze sind aber in B. wörtlich übereinstimmend mit den entsprechenden im 'Unterricht der Visitatoren von 1528'." (Vgl. Sehling I, S. 167) Statt "B" (Mk.Br.KO) muß man "N" (Br.Nü.KO) lesen. Vgl. denselben Fehler in Sehling III, S. 7.

8) Vgl. Sehling I, S. 267f.

9) Ibid., S. 266, Anm. 2.

10) Vgl. Sehling XI/I, 178.

11) Vgl. oben Anm. 43, S. 13.

11a) Vgl. aber oben S. 5.

12) Die literarische Abhängkeit wollen wir durch eine Tabelle verdeutlichen. Wir nehmen dabei die Säch.KO (1539/40) und die Pf.Nb.KO (1543) hinzu. Durch ein paar Worte deuten wir jeweils an, worum es in dem betreffenden Abschnitt geht. (+ = mit geringfügigen Veränderungen; ++ = mit wichtigen Veränderungen; () = an anderer Stelle)

A	B	C	D
Br.Nü.KO	Säch.KO	Mk.Br.KO	Pf.Nb.KO
--	--	Ansporn zur Beichte	C^{+}
Abendmahls-verhör	--	A^{+}	A^{+}
Erzwungene Beicht	--	--	--
Abendmahls-verhör	--	A^{++}	A^{++}
--	--	Vorbehaltene Sünde	C^{+}

A Br.Nü.KO	B Sách.KO	C Mk.Br.KO	D Pf.Nb.KO
Auflegung einer Buße	--	A	A
--	--	--	Geduld mit den Unwissenden
--	Vorrede	--	--
--	Beichthandlung	B^{+}	B^{++}
Form der Absolution I	--	--	(AI,B2/2, AII2/2^{+})
Form der Absolution II	--	--	--
--	Form der Absolution	B	(B 1/2^{+})
Sakramentsverbot	--	A	A
Pflicht des Hausvaters	--	A	A
--	--	--	Erstkommunion (Firmung)

Daraus wird ersichtlich, was die Mk.Br.KO aus der Br.Nü.KO übernommen hat: die Abschnitte über das Abendmahlsverhör, die Auflegung einer Buße, das Sakramentsverbot und die Pflicht des Hausvaters.

13) Diese literarische Abhängigkeit zeigen wir wieder durch eine Tabelle auf und nehmen dabei die Pf.Nb.KO hinzu. Die Stichworte deuten an, worum es in dem betreffenden Abschnitt geht. Die Zeichen bedeuten dasselbe wie oben in Anm. 12.

A Br.Nü.KO	B Mk.Br.KO	C Pf.Nb.KO
Einsetzung Christi	A	A
Zusätze der Menschen	A	A
Opfergedanke	A	A
--	Opfer von Brot und Wein	B^{+}
Opfergedanke	A	A
--	Gebrauch des Kanons	B
Opfer nach dem Hebräerbrief	A^{++}	A^{++}
Repräsentatiogedanke	A^{+}	A
Äußerliche Zusätze	A	A

A	B	C
Br.Nü.KO	Mk.Br.KO	Pf.Nb.KO
Privatmesse	--	--
Reservatio	--	--
Verleugnung der Realpräsenz	A^+	A^+
Von zweierlei Gestalt	A	A^+
--	Von zweierlei Gestalt	B^+
Von zweierlei Gestalt	A	A
Augenkommunion	A	A^+
--	Vermahnung	B^{++}
Abendmahlsanzeigepflicht und Absolution	--	--

14) Auf diese Abweichungen werden wir unten eingehen. Vgl. bes. unten S. 37f.

15) Daß die Br.Nü.KO keinen abgesonderten Artikel über das "Tagesamt ohne Kommunikanten" bringt, zeigt, wie sehr noch für sie die Messe auch für den Wochentag bestimmt war. Für die Mk.Br.KO ist das nicht mehr ganz so selbstverständlich, und für die Pf.Nb.KO (1543) kommt es überhaupt nicht mehr in Frage.

16) Es ist auffallend, daß diese in der durchaus konservativen Br.Nü. KO fehlt. Das "Te Deum laudamus" wird dagegen wenigstens im Abschnitt über das "Tagesamt ohne Kommunikanten" erwähnt. Die Anordnung der Mk.Br.KO, daß die Litanei am Mittwoch (oder Freitag) in den Städten gesungen werden soll, findet sich bereits in der Wittenberger KO von 1533 (vgl. Sehling I, 701a). Schon 1529 war die Litanei für die Stadt Bruck angeordnet (a.a.O., S. 535). In den bei Sehling gedruckten Brandenburgischen Nachträgen zu der Br.Nü.KO (vgl. a.a.O., XI/I, S. 282b-283) wird jedoch auch auf die Litanei verwiesen.

17) Vgl. Sehling I, 269b-270.

18) Darauf gehen wir unten S. 41ff. ein.

19) Vgl. aber oben S. 7.

20) Alle Feste der Br.Nü.KO sind hier aufgenommen. Die Gesamtzahl wird aber durch 19 neu hinzugekommene Tage ergänzt. Vgl. die Festtabelle im Anhang.

21) Vgl. Sehling III, S. 52a.

22) Ibid.

23) Ibid., S. 53a.

24) Ibid., S. 53b.

25) Vgl. oben S. 4f.

26) Ibid.

27) Vgl. Sehling III, S. 54a: "Und weil denn auch insonderheit ein alte hergebrachte ceremonia, den chresem bei der tauf zu brauchen, wollen wir denselben nachmals auch im brauch bleiben lassen, aber doch soll die meinung desselben in nachfolgendem verstande sein.

Nachdem der chresem ein althergebrachte ceremonia ist, einer sonderlichen bedeutung, als nemlich, wie im alten testament, aus gottes befelch allein die könige und priester gesalbet sein, wir aber christen von Christo Jesu, unserm herrn, durch den heiligen geist zu einem königlichen priesterthum geistlich gesalbet werden, und also von Christo, auch Christi, das ist gesalbete, heissen; das anzuzeigen haben auch die veter in der tauf diese eusserliche ceremonia gebraucht und die christen mit dem chresem gesalbet zur bedeutung, das sie durch den heiligen geist als geistliche könige und priester gesalbet, wie denn das etliche ostercollecten ausweisen."

28) Ibid.

29) Vgl. oben S. 22.

30) Vgl. oben Anm. 3.

31) Vgl. Sehling XI/I, 178a.

32) Vgl. Sehling I, S. 267a, b und III, S. 54b.

33) Ibid., I, S. 268a, und III, S. 55a, b; vgl. auch Franz Lau: Die Konditional- oder Eventualtaufe..., a.a.O., S. 110-140.

34) Vgl. Sehling XI/I, 177b. Die Br.Nü.KO möchte die Taufe "sub conditione" nicht zulassen.

36) Man erkennt an, daß die mittelalterliche Praxis durch allerlei Mißbräuche überlagert war, deutet aber den ursprünglichen Sinn so: "...diejenigen, so christlichen glauben angenomen und getauft, hernachmals in der visitation von den bischofen verhört worden, und so sie befunden, das sie solchen glauben recht gefast, haben sie got gebeten, mit auflegung der hende, sie darin zu bestetigen, zu erhalten und zu sterken, auch zur anzeige, das sie solchen glauben on alle scham und scheu offentlich bekennen solten, haben sie inen an der stirne ein creuz gemacht, und damit bezeichnet, das sie sich des creuzes Christi annemen und nicht schemen solten." (Vgl. Sehling XI/I, S. 59a) Die Firmung ist also nicht Ergänzung, Vervollständigung der

Taufe, sondern Bestätigung, Festmachung, Stärkung der Taufe. Sie ist eine Konstatierung des Vorhandenseins des Taufglaubens und eine Sendung zum Bekennen dieses Glaubens. Es wird nichts vom Abendmahl in diesem Zusammenhang gesagt.

37) Sehling III, S. 59b. Doch können außer dem Bischof auch die Pfarrer die Konfirmation spenden ("Weil aber (gott hab lob) des volks in unsern landen viel und der bischofe wenig..."), jedoch nur unter der Aufsicht der "gelerten" des Bischofs. (Man darf wohl an Superintendenten wie Stratner denken.)

38) Hierbei wird der Zusammenhang von Glauben und christlichem Leben sehr stark betont.

40) Wilhelm Maurer dagegen meint (vgl. seinen Beitrag in: Frör, "Confirmatio...", S. 31): "Luthers Forderung, daß eine besondere Zulassung zum Abendmahl notwendig sei, steht im Mittelpunkt. Die Erstkommunikanten werden, ehe sie zugelassen werden, von ihrem Pfarrer einem Glaubensverhör unterworfen; der Bischof oder sein Vertreter bestätigt das positive Ergebnis dieses Examens. Die Handauflegung wiederum ist dann zugleich eine Bestätigung des Taufglaubens, eine Segnung im Sinne Luthers und hat den Zutritt zum Abendmahl zur Folge." Wir meinen daß Maurer die Beziehung der Mk.Br. Konfirmation zum Abendmahl in den Text hineininterpretiert hat. Im Text selber steht kein Wort davon. Auch die Tatsache, daß der Abschnitt über die Konfirmation vor dem Abschnitt über Beichte und Absolution und gleich nach der Taufordnung steht, zeigt, daß die Konfirmation von der Taufe und nicht von der Absolution her verstanden ist, daß sie also nicht Vorbereitung auf den Abendmahlsempfang sein soll. Hier besteht ein Gegensatz zu der Pf.Nb.KO von 1543, wie wir noch sehen werden (vgl. unten S. 99).

41) Dies hat Maurer richtig beobachtet. Ibid.: "Der Bekenntnisakt des Erstkommunikanten tritt völlig in den Hintergrund; Erasmus spielt kaum eine Rolle." (Dagegen schreibt Maurer in einem früheren Werk: Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation, S. 94: "In Brandenburg liegt aller Nachdruck auf der Wiederholung des Taufbekenntnisses durch die Kinder..."). Das Fehlen dieses Bekenntnisses fällt umso mehr auf, als erstens der Erasmianer Georg Witzel bei der Abfassung dieser KO mitgewirkt haben sollte (vgl. oben S. 21) und zweitens die Mk.Br.KO dem Bekenntnisakt in der altkirchlichen Firmung einen gewissen Platz zugesteht (vgl. oben Anm. 36).

42) Vgl. oben S. 5.

43) Vgl. oben S. 26, Punkt 3.

44) Frör meint ("Confirmatio...", S. 184): "Maurer konnte als Historiker die Verbindung von Beichte und Konfirmation deshalb konstatieren, weil die Beichthandlung und die Konfirmationshandlung historisch eine Zeitlang verbunden war. Theologisch ist diese Verbindung nicht zu halten, da die Handauflegung der Konfirmation als Akt des Segens und der Fürbitte mit der Absolution prinzipiell nichts zu tun hat, jedenfalls nicht mehr, als mit jeder anderen Segnung (Ordination, Trauung etc.)." Damit wird gesagt daß die Verbindung von Beichte und Konfirmation bei den Reformatoren ein historischer Zufall gewesen ist, der sich theologisch nicht begründen läßt. Maurer bestreitet diese Meinung u.E. mit Recht, und er steht nicht allein unter den Historikern. Schon Erich Roth hat in seiner Studie über "Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren" (1952) die bewußte Verbindung von Glaubensverhör als Abendmahlsvorbereitung und Privatbeichte bei Luther festgestellt. Vgl. S. 56: "In diesen Zusammenhang gehört nun jene Unterweisung, das sog. Glaubensverhör, welches Luther zunächst als Abendmahlsvorbereitung gedacht hatte, jedoch kein besonderes Institut neben der Privatbeichte dafür einrichten wollte." S. 57: "Der katholische Schlüssel der Erkenntnis steht in der moralischpädagogischen Ebene, der Luthersche in der Ebene der Verkündigung. Nur von hier aus ist zu beurteilen, was jenes Glaubensverhör seinem Sinne nach sein will." S. 59: "Er (Luther) hat im Gegenteil die Unterweisung in die Privatbeichte mit hineingenommen."

Frör gibt zu, daß die evangelische Konfirmation ihre Wurzel im Glaubensverhör hat. Er versteht jedoch das Glaubensverhör als Katechismusverhör und verbindet es daher mit dem Katechumenat statt mit der Privatbeichte ("Confirmatio...", S. 41). Die Zitate aus Roth beweisen aber, daß Luther das Glaubensverhör von der Beichte aus verstanden hat. Roth beschreibt das evangelische Glaubensverhör "...nicht (als) pädagogische Bereicherung des Wissens in Dingen der Religion, sondern (als) Verkündigung, Handhabung des Schlüssels der Erkenntnis im Zusammenwirken mit dem Binde- und Löseschlüssel." (Vgl. a.a.O., S. 59, Anm. 128).

Auch der niederländische Liturgiegeschichtler G. J. van de Poll ver-

tritt selbständig die These von Maurer. Er schreibt in seinem Buch: "Martin Bucer's Liturgical Ideas", p. 100: "Luther, who likewise rejected the Roman confirmation as a sacrament, required a confirmation which he would call "ceremonia sacramentalis", as a preparation for the Lord's Supper, and sealed by the laying on of hands, as a sign of the remission of sins."

Demnach muß festgehalten werden, daß für Luther jedenfalls die Verbindung der Beichthandlung mit der Konfirmationshandlung nicht historisch zufällig war, sondern sachlich-theologisch begründet war.

44a) Maurer vertritt in seinen zwei Studien über die Geschichte der Konfirmation auch hinsichtlich des erasmischen Erbes in der Mk.Br. Konfirmation verschiedene Auffassungen. In seinem ersten Werk sieht er in der Mk.Br. Konfirmationsordnung eine Wiedergabe des erasmischen Ideals (vgl. "Gemeindezucht...", S. 94). Später sagt er von ihr: "Erasmus spielt kaum eine Rolle" (vgl. Frör: "Confirmatio...", S. 31).

45) Vgl. oben Anm. 12.

46) Vgl. Sehling III, 60a: "...ehe er wolle zum sacrament gehen oder sonst..."

47) Ibid., S. 50a: "...es sollen auch die pfarherrn zu solchem examen inen weil gnug nemen, und derhalben nicht zustatten, das ir viel mit einander komen und beichten mit einander eine gemeine beicht, wie sie gesundigt haben mit bösen gedanken, worten und werken etc., sondern sollen alle in sonderheit ein iglicher seine beicht thun und absolution bitten."

.) Ibid., S. 60b: "Und wenn sie jemands also eins christlichen verstands und guten wandels spüren und erkennen, so ist nicht von nöten, das man dieselben allwege von neuen wider erforsche, als ein unbekanten, sondern mögen ein solche person, wol unerforscht (nach erzelung seiner selbs gebrechen, gebetener und gesprochener absolution), so oft sie sich nur anzeigt, zum heiligen sacrament gehen lassen." Zu beachten ist die Tatsache, daß die in Klammern gesetzten Worte in der Br.Nü.KO gänzlich fehlen! Wir erinnern uns an den Streit zwischen Osiander und dem Nürnberger Rat. Vgl. dazu Klaus: Dietrich, S. 147-168.

49) Sehling III, S. 61a: "...denn niemand sol gezwungen sein, das er muste sein sund dem priester erzelen und alle nach einander hersagen."

50) Dieser Absatz findet sich sowohl in der Br.Nü.KO (vgl. Sehling XI/I, S. 186b), als auch in der Mk.Br.KO (vgl. Sehling III, S. 61a) und in

der Pf.Nb.KO (unsere Ausgabe, S. 13). Wegen der aufschlußreichen Differenzen zwischen den drei Auffassungen bringen wir sie alle im Paralleldruck:

Br.Nü.KO	Mk.Br.KO	Pf.Nb.KO
"So dürffen sie auch darumb nicht beychten/	"..so dorfen sie auch darum nicht beichten das von wegen erzelung der sunden dieselben vergeben,	"So dörffen sie auch darumb/wie vor gemalt/ nit alle sünd/mit allen iren umbestenden/ erzelen un beichte/als köndten die sünde/on solche erzelung nicht vergeben werden.
dann der Priester kan ein sünde die jm verdeckt ist/ gleich so wol vergeben/als die jme geoffenbart wirdt/...	denn ein priester kann ein sunde, die im verdecket ist, gleich so wol an gottes stad vergeben als die im geoffenbaret wird,...	Dan ein Priester kan die sünd/ die jn verdeckt sein/ gleich so wol an Gottes stat vergeben/als die so jm geoffenbaret werden...
Er sag nur dem Priester sein anfechtung/fehl/und begeren/als ferren er selber will/und wie jn sein gewissen leret..."	er sage.... ...leret..."	Er sage..... ...leret..."

Der erste Satz aus der Br.Nü. Fassung ist offensichtlich unklar. Die Mk.Br. Fassung bietet eine Verbesserung, aber das Resultat ist literarisch nicht schön. Die Pf.Nb.KO baut den Satz um, und dadurch wird das Br.Nü. Anliegen: der Trost für das betrübte Gewissen, daß die Vergebung der Sünden nicht von deren Aufzähling abhängt, klar.

51) Das eingeklammerte Wort findet sich in der Pf.Nb.KO an dieser Stelle (unsere Ausgabe, S. 13b).

52) Die Zitate sind bei Sehling III, S. 61b zu finden.

53) Ibid. I, S. 268f.; III, S. 61b-62. Dazu auch R. Franke: Geschichte der ev. Privatbeichte in Sachsen, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, 18 (1904), S. 41-142.

55) Sehling III, S. 62b-63a.

56) Die Formulierung zeigt Anklänge an die mittelalterliche Misereatur--Formel. Vgl. P. Brunner: Die Wormser Deutsche Messe, a.a.O., S. 134f. und B. Klaus: Die Nürnberger Deutsche Messe 1524, a.a.O., S. 13f. Was die Misereatur-Formel aber als Gebet auffaßt, wird hier als eine in der Vergangenheit geschehene Tatsache verkündigt, und dadurch wird sie Grundlage der jetzt in der Gegenwart zu sprechenden Absolution. Die Verbindung der indikativen Formel mit einer deprekativen, optativen Formel ist dabei aber verlorengegangen (vgl. Brunner, a.a.O., S. 139).

58) Vgl. Sehling XI/I, 187b.

61) Die zweite Br.Nü. Formel erwähnt dieses Werk überhaupt nicht. Die erste Formel dagegen erwähnt es, und zwar unter Hinzufügen der Auferstehung, die in der Mk.Br. Formel keine Erwähnung findet. Darf man aber die Auferstehung als ein "Verdienst" Christi bezeichnen, wie die Br.Nü. Formel es tut?

62) Das geistliche Amt findet in der Mk.Br. Formel nur implizierten Ausdruck. Nur der Befehl Christi wird betont. Die Br.Nü. Formeln dagegen heben das Amt hervor, indem sie vom "berufenen Diener der christlichen Kirchen" und vom "ich...anstatt der heiligen Kirchen" sprechen.

63) Auch die zweite Br.Nü. Formel will es nicht ausschließen! Die Barmherzigkeit Gottes ist von dem Erlösungswerk Christi nicht zu trennen.

64) Vgl. Sehling XI/I, 186b: "Christus hat die Tauff eingesetzt für die/ so Christen wöllen werden/Das Abentmal aber für die/so Christen sein/ und im Glauben stehen und leben/Das absoluiren aber für die/so durch sünde gefallen/und also der Christenlichen Gemainschafft (welches ist der gaistlich leyb Christi) unwirdig sein worden/dasz sie durch die Absolution wider entbunden/und der Christenlichen Gemain wider eingeleybt werden/Wer kan aber laugnen/dasz er nicht offt schwerlich sündig? Warumb wolten wir dann solliche gnad verachten/und derselben nicht gebrauchen?" Vgl. dazu Osianders Kinderpredigt über das Abendmahl (Sehling XI/I, S. 276a): "Dann durch die tauf werden wir neu geporn, durch die busz und schlüssel oder entpindung werden wir wider aufgericht, wann wir nach der tauf wederumb in sund sein gefallen, und durch das heilig abendmal werden wir erhalten und gesterkt, wann wir stehn und wider die sunde und des Teufels reich fechten." Dazu auch Sehling, a.a.O., S. 267b. Interessant ist, wie in der Ausgabe

der Br.Nü.KO von 1591 (vgl. Sehling, a.a.O., S. 140b) die Einreihung der Absolution neben Taufe und Abendmahl vermieden ist (ibid., S. 267b; 276a). Die Präzisierung des Sakramentsbegriffes ist hier schon vollzogen.

66) Vgl. Sehling XI/I, 186a: "Sie sollen auch die leut fleyssig vermanen in der Predig/dasz sie von jne selbs fragen un unterricht begern wöllen/wan sie mangel an verstand/oder schwere fehl der gewissen habe/ Dan es ist sehr nützlich und haylsam/und Salamon in Sprüchen zaygt die fehrlicheyt an/die darauf stehet/wann mans nicht thut/und spricht: Wee dem menschen der allein ist/dann wann er fellt/so hat er niemand der jme auffhilfft."

67) Das sonst sehr verdienstvolle Buch von G.E.Steitz: "Die Privatbeichte und die Privatabsolution..." hat diesen Tatbestand übersehen. S. schreibt, S. IV: "Das Wesentliche in der Beichte, um deszwillen er (Luther) sie allein beibehalten wissen wollte, war ihm die Absolution..." Natürlich war für Luther das Wesentliche in der Beichte die Absolution. Luther war kein Psychotherapeut, der die Leute sich aussprechen ließ und dann ein paar gute Ratschläge erteilte. Er war Amtsträger mit der christlichen Schlüsselgewalt, und es galt diese als Seelsorger zu handhaben. Aber bei der Handhabung galt es nicht nur Sünder loszusprechen, sondern auch Sündenbekenntnisse anzuhören und christlichen Rat, wie man wider solche Sünde kämpft, zu erteilen. Das ist eben Beichte, die ihre Krone dann allerdings in der Lossprechung der Sünde hat. (Zur Problematik der Einzelbeichte in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche vgl. Hellmut Lieberg: Die Lehre der Kirche von der Heiligen Absolution, in: Lutherische Blätter, Nr. 43/44, 7. Jg. (1955), S. 73-83, und Martin Wittenberg: Ein Brief über die Einzelbeichte, ibid., Nr. 64, 12. Jg. (1960), S. 4-11).

Das Buch von Steitz leidet daran, daß er einen falschen Gegensatz aufstellt. In seiner Darstellung von Calvins Lehre von den Schlüsseln sagt er S. 158: "Weil er nämlich in der Absolution nur ein Moment der Predigt sieht, ohne den Sacramentsbegriff darauf einwirken zu lassen, so kann ihm auch dieselbe nur eine Ankündigung, keineswegs eine sacramentale Bewirkung der Sündenvergebung sein." Und S. VIII: "...der Fortgang der theologischen Entwicklung erlaubt uns nicht mehr in der Absolution eine sacramentale Handlung, sondern nur einen Act der Predigt anzuerkennen." Steitz stellt einen Gegensatz auf zwischen

einem verkündigten und einem sakramentalen Wort. Er meint, daß es nur das erstere gibt. Das zweite sei eine lutherische (römische) Fiktion. Hier denkt Steitz typisch calvinistisch. Für Luther war das Wort verkündigtes und sakramentales Wort zugleich. (Vgl. oben Anm. 23, S. 21ff.) Es bringt und gibt, was es sagt, und trotzdem wirkt es das, was es sagt, in uns nicht ex opere operato, sondern es kommt erst im annehmenden Glauben in uns zur Wirkung. Steitz dagegen scheint die Wirkungskraft überhaupt vom Glauben abhängig zu machen. Sein Calvinismus zeigt sich auch in seiner Stellungnahme zu Luthers Warnungschrift an die Gemeinde zu Frankfurt am Main, 1533 (vgl. a.a.O., S. 160-163).

68) Vgl. Rietschel-Graff: Lehrbuch der Liturgik, S. 792ff.

69) Vgl. Sehling III, S. 81a. Dagegen rechnet die Pf.Nb.KO von 1543 ausdrücklich die Privatabsolution zu den substancialia. Vgl. unsere Ausgabe, S. 44: "...und alleyn die hauptstück/als die Absolution/Consecration/und die Communion/volziehen."

70) Auch die Br.Nü.KO wird nicht von einem falschen Sündenverständnis bestimmt, wenn sie die Privatabsolution mit "schweren Sünden" in Verbindung bringt (vgl. oben Anm. 64). Hier wird an denjenigen gedacht, der tatsächlich den Kampf gegen die Sünde ernstnimmt, der im täglichen Kampf gegen seine Lieblingssünden steht und deshalb auch von täglichen Niederlagen und dadurch wiederum von einer Unwürdigkeit der "Leibesgemeinschaft" weiß. Solch einer wird die Privatabsolution oft begehren, um wieder "eingeleibt" zu werden. Hier ist die Privatabsolution Mittel der christlichen Erziehung, Mittel, das zu werden, was wir sind. Vgl. Albrecht Schönherr: Lutherische Privatbeichte, in: Der Dienst des Pfarrers, Heft 11 (1938), S. 16-26.

71) Vgl. W. Brunotte, a.a.O., S. 37; 100; 140; 160. Gleiches will die Mk. Br.KO. Vgl. dazu Sehling III, S. 61a: "Darum sol man das volk unterrichten, das sie solche verzeihung, entpindung oder absolution bei iren kirchendienern suchen, denn Christus hat den gewalt und befelch selbs geben, darum wird derselbig warlich kraft haben..."

72) Vgl. oben Anm. 62.

73) Vgl. oben Anm. 13.

74) Vgl. oben S. 21f.

75) Peter Brunner hat diese Differenzierung zwischen Papstlehre und Papsttum in seinem Aufsatz: Vom Amt des Bischofs, S. 39, Anm. 55, schön dargestellt: "...Luther (macht) im Blick auf die Ausgleichsverhand-

lungen einen deutlichen Unterschied...zwischen dem Versuch, eine Konkordie in der Lehre herbeizuführen, und dem Versuch, die Einheit in der Kirchenverfassung unter der Voraussetzung der Freigabe des Evangeliums zu erhalten. Den Versuch, eine Konkordie in der Lehre herbeizuführen, hat Luther von vornherein abgelehnt...Bei dem Versuch die Einheit in der Kirchenverfassung festzuhalten, unterstreicht er August 1530 die praktischen Schwierigkeiten, die im Falle einer Regelung erneut zu einem schwierigen Bekenntniskonflikt führen könnten."

76) Vgl. unsere Ausgabe, S. 19.

77) Sehling III, 66b-67a.

77a) Vgl. unten S. 39ff.

77b) Vgl. oben Anm. 13.

77c) Die Einsetzungsworte sind bezeichnenderweise nicht die des römischen Kanons. Mit dem Kanon hat man wirklich gebrochen. Die Worte stammen vielmehr aus der Br.Nü.KO, bringen aber einen Zusatz. Es heißt hier: "danket seinem himlischen vater gebenedeit es und brachs und gabs..." und "danket und benedeit in und gab den seinen jüngern und sprach..." Die Pf.Nb.KO dagegen folgt genau der Fassung in der Br.Nü.KO. Osiander hielt es für unnötig, einen Unterschied zwischen εὐλογήσας und εὐχαριστήσας zu machen. Demgegenüber darf man in der Mk.Br. Fassung vielleicht doch einen Vorteil erblicken. Sie gibt die volle Bedeutung dessen, was Jesus getan hat, wieder, denn während die zwei griechischen Wörter vom Hebräischen her verstanden gleichbedeutend sind, enthält das deutsche Wort "danken" bzw. "segnen" jeweils nur die Hälfte des vollen Wortsinnes. Oder hat Jeremias Recht, wenn er behauptet, daß vom Hebräischen her beide griechischen Wörter nur die Bedeutung von Lobpreisung und nicht von Weihung haben können (vgl. "Die Abendmahlsworte Jesu", S. 103; 167)? Dann muß man aber die dogmatische Gültigkeit des paulinischen Wortes in 1. Kor. 10:16 preisgeben. Das tut allerdings Althaus, wenn er die Paulusstelle entkräftigt, indem er sie nur vom Hebräischen her verstehen will (vgl. "Die christliche Wahrheit", S. 592f.) Daraus folgert er dann: "So ist der Begriff der Konsekration als eines besonderen Aktes bei dem Abendmahl aus einem Mißverständnis entstanden." Gegen diese Mißdeutung sichert die Gestaltung der Abendmahlsworte in der Mk.Br.KO.

Ist Osiander als großer Hebraist ungewollt der Stammvater jener theo-

logen geworden, die keinen "Hellenismus" in der Theologie ertragen können?

78) Vgl. oben Anm. 10, S. 1ff.

79) Vgl. das Verfahren bei der Taufordnung, oben S. 23.

81) Es handelt sich um die 15., 14., 4. und 5. der Nürnberger Kollekten. Vgl. oben Anm. 29, S. 11f.

82) Interessant sind die Änderungen, die die Pf.Nb.KO (1543) bei der Übernahme dieser Gebete gemacht hat. Dort heißt es im zweiten Gebet: "qui ex voluntate patris cooperante spiritu sancto ecclesiam tuam uiuificasti" statt "...sancto per mortem propriam mundem vivificasti" (vgl. Sehling III, S. 69b, und die Pf.Nb.KO, unsere Ausgabe, S. 29b). Und im dritten Gebet: "quod nos indigni sumere cupimus" statt "...indigni tui sumere..." Die Änderungen sind nicht grundsätzlicher Art.

83) Die Bindung an die Tradition ist natürlich ein Hauptanliegen der christlichen Humanisten. Aber die lateinische Schriftlesung konnte auch diesen kirchenpolitischen Dienst leisten, daß man auf diese äußerliche Weise auf die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche aufmerksam machte.

84) Vgl. Rietschel-Graff, a.a.O., S. 315; 303f. Die römische Messe geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch von sich aus unwürdig ist, Gott im Gottesdienst zu dienen. Deshalb bedarf er der Reinigung, bevor er überhaupt dienen darf. Dies ist der Grund für das Confiteor des Priesters und der Ministranten vor dem Introitus und für die Benediktion des Diakons vor dem Lesen des Evangeliums.

Bernhard Klaus lehnt in seinem Artikel über die Rüsthandlungen (vgl. Leiturgia II, S. 566) mit Recht entschieden die Vorstellung der Reinigungsbedürftigkeit als unevangelisch ab. Er meint, daß die evangelische Kirche, die das simul justus et peccator eines jeden Christen lehrt, nur von einem Rüst-, nie aber von einem Reinigungsakt sprechen darf. Der Sache nach gehören das Confiteor der Mk.Br.KO, das sie mit Br.Nü. gemeinsam hat, und der Evangeliumssegen zweifellos unter die Rubrik der Rüstgebete, da "der hohe Artikel der Rechtfertigung aus dem Glauben...das Herz...dieser Kirchenordnung" ist. (Vgl. Fendt: Der luth. Gottesdienst..., S. 278) Wir halten es allerdings mit der Mk.Br.KO für höchst angemessen, wenn der Diener Gottes sich nicht nur zum Dienst am Altar überhaupt rüstet, sondern auch dann, wenn er das heilige Evange-

lium in den Mund nimmt (vgl. Jes 6!), um es zu verkündigen, oder bevor er die gesegneten Elemente in die Hände nimmt, um sie auszuteilen (vgl. die lateinischen Gebete unter dem Agnus). Dadurch verleiht er dem Gefühl seiner Unwürdigkeit für solchen Dienst besonderen Ausdruck. Freilich muß andrerseits gesagt werden, daß die Legitimität des gottesdienstlichen Geschehens nie von solchen Rüstakten abhängig sein kann. Das wäre eine Verkehrung des Bereitungsaktes in den Reinigungsakt.

85) Vgl. Sehling III, S. 52a.

87) Vgl. J. Sonneck: Die Beibehaltung katholischer Formen in der Reformation Joachims II. von Brandenburg und ihre allmähliche Beseitigung, S. 11; Rietschel-Graff, S. 363, Anm. 2; L. Fendt: Einführung in die Liturgiewissenschaft, S. 198; vgl. dagegen das Urteil von B. Klaus in seiner Diss.: Missa..., S. 179f.; auch Walter Delius: Die Reformation des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg..., s.s.O., S. 191ff.

88) Im Grunde tut Rietschel-Graff das, indem hier Luthers Konsekrationsvorstellung als romanisierend abgelehnt wird (vgl. oben Anm. 23, S. 9ff. Aber sonst stellt man auch hier die Mk.Br.KO als "romanisierend" im Gegensatz zu den "genuin-lutherischen" Kirchenordnungen dar. Vgl. a.a.O., S. 363, Anm. 2.

89) Vgl. oben S. 4.

90) Vgl. Sehling III, S. 67a: "...ist unser gemüt, das es furhin in unsern kirchen allenthalben auch also gehalten werde nach der apostel schrift und gewissen gebrauch der heiligen apostolischen alten kirchen und sonderlich sollen die pfarherrn und prediger in unsern stedten das volk zu der communion fleissig ermanen und anhalten, damit man alle tage communicanten haben moge und das also taglich cena domini gehalten würde.

Aber in den kleinen flecken und dörfern, da des volks wenig, sollen die communionem auf die sontage und sonst nach irer gelegenheit halten und sollen hierbei gewönliche christliche gesengen und ceremonien lateinisch und deudsch...gesungen und gehalten werden."

91) Die Schriftlesungen werden jedoch nur deutsch gelesen (bzw. in Stiften und Klöstern nur lateinisch).

92) Vgl. Sehling III, S. 71b.

93) Vgl. Sehling XI/I, 199a.

94) Vgl. Sehling III, S. 71b: "Der chorgesang sol, wie bisanher, in allen stiften und klöstern, auch den pfarkirchen wie der gebreuchlich ge-

wesen, lateinisch gesungen und gelesen werden...es sei metten, prima.. also das auch solch löblich gewonheit wie vor alters unableslich gott zu ihren gehalten worden sol.

Sonst sol offentlich in den kirchen gesungen und gelesen werden, beide frue und spat, nach eins jeden bistums brevir aus den vorigen sangbüchern, ausserhalb wo etwas...zu corrigiren von nöten...Was aber in den pfarren, da etwa nicht hore gesungen, und sonst allenthalben zu teglicher ubung in den kirchen von gesengen, lectionen latinisch und deudsch sol gehalten werden, sollen die visitatores jedes orts nach gelegenheit ferrer ordentlich anzeigen."

97) Vgl. oben Anm. 16.

98) Die Säch.KO von 1539 hatte nur provisorische Geltung. Erst die Ausgabe von 1540 hat diesen provisorischen Charakter aufgegeben (vgl. Sehling I, S. 89). Die Ausgabe von 1539 verweist zwar auf die Litanei, druckt sie aber nicht mit ab. Dagegen enthält die Ausgabe von 1540 auch den Text der Litanei (vgl. a.a.O., S. 273, Anm. 1). Abgesehen von geringfügigen Änderungen unterscheidet sich Mk.Br. von Sachsen 1540 nur dadurch, daß die Säch.KO, bei den Erwähnungen des Verdienstes Christi die Gruppe: "Durch dein Kreuz und Tod", die sich bei Luther (1529) findet (vgl. WA 30/3, 29ff.), fallenläßt. Dagegen bringt die Mk.Br.KO die dritte Litaneikollekte, die sich in der Säch.KO befindet, nicht. Es taucht hier das Problem auf, ob die Verfasser der Mk.Br.KO die Säch.KO von 1540 gekannt haben. Sehling macht auf eine Verbindung zwischen der Ausgabe von 1539 oder der von 1540 und der Mk.Br.KO überhaupt nicht aufmerksam (vgl. Sehling III, S. 6). Wir stellten aber eine Verbindung zur Ausgabe von 1539 bei der Ordnung für die Nottaufe und bei der Taufordnung selbst (vgl. oben S. 23 und Anm. 8 und 9) fest. Bei der Ordnung für die Krankenkommunion (vgl. oben S. 24 und Anm. 17) besteht eine Verbindung zur Ausgabe von 1540; einige Verbesserungsversuche in der Mk.Br. Auffassung zeigen, daß diese von der Säch.KO von 1540 abhängig ist und nicht umgekehrt (vgl. Sehling I, S. 269-271 und III, S. 78-79). Damit ist gezeigt, daß die Verfasser der Mk.Br.KO sowohl die Ausgabe der Säch.KO von 1539 als auch die von 1540 gekannt und benutzt haben und daß sie höchstwahrscheinlich auch ihre Fassung der Litanei aus der Säch. Ordnung von 1540 übernahmen, obwohl sie Luthers ursprüngliches "durch dein Kreuz und Tod" wiederherstellten. Sehling erwähnt dieses ganze Verhältnis nicht.

98a) Diese geht im Schlußteil auf die Säch.KO zurück. Vgl. oben S. 24 und Anm. 17.

99) Vgl. Sehling III, S. 77a.

100) Ibid., S. 77b.

101) Ibid., S. 80a.

102) Vgl. Sehling XI/I, S. 200a.

103) Ibid., S. 184a: "Sie sollen auch das heylig Sacrament nit auffbehalten, einschliessen noch umbtragen, Dann dieweyl Christus bayde gestalt eingesetzt hat und wir alle bayde gestalt, nach der ordnung Christ gebrauchen sollen und wöllen, So wirdt es sich nicht fügen, das man den Kelch auffbehalte, darumb darff man auch das ander tayl allein nicht auffbehalten noch umbtragen, So kan auch das heylig Sacrament nicht Christlich unnd fruchtbarlich gehandelt werden, one das wort Christi die das haubtstück darann sein..."

104) Ibid.

105) Vgl. WA Br. 8, S. 622: "...Soll man aber beyde Gestalt umbtragen/ist noch ärger/und eine solche Reverenz Neuerung/die aller Welt Maul und Augen aufsprerren würde/auch den Papisten Ursach geben zur Spötterey". Andere fürchteten, daß der Wein beim Aufbewahren verderben würde (vgl. Sehling XI/I, S. 138a).

105a) Vgl. WA 10/2/, 32, 3ff.

105b) Romanisierend wäre z.B. die Einführung einer sakramental verstandenen letzten Ölung. Die Historiker Julius Heidemann und Paul Steinmüller sprechen davon (vgl. Heiderman, a.a.O., S. 221; Steinmüller, a.a.O., S. 77). Ich finde aber nichts davon in der KO! Offensichtlich ist man in dieser Hinsicht Luthers Ratschlag gefolgt (vgl. WA Br. 8, S. 623). Vgl. dazu auch Walter Delius: Die Reformation des Kurfürsten Joachim II..., a.a.O., S. 191.

106) So etwa neuerlich Willy Hoppe: Drei lutherische Landesfürsten in Brandenburg, in: Forschungen zu Staat und Verfassung. Festgabe für Fritz Hartung (1958), S. 94.

107) Vgl. Sehling XI/I, S. 200ff. und oben S. 5.

108) Die Nürnberger Trauordnung ist außerdem auch beinahe wörtlich von der Ca.Gö.KO (1542; die Abhängigkeit geht über die Mk.Br.KO), der Pf.Nb.KO (1543), der Schweinfurter KO (1543) und von Veit Dietrichs Agendbüchlein (1543) übernommen worden. Selbst die Vorschrift hinsichtlich der Führung von Kirchenbüchern wird von der Mk.Br.KO und

vom Agendbüchlein genau abgedruckt. Die Pf.Nb.KO bringt die Vorschrift auch, aber mit einer Änderung.

109) Vgl. Sehling III, S. 81b–82a. Von alledem wird in der Br.Nü.KO nichts gesagt. H. Westermayer, a.a.O., S. 84 und 93, berichtet nur, daß man den Visitatoren die Ehesachen zugewiesen hat.

110) Vgl. Sehling XI/I, S. 201b.

111) Vgl. Sehling III, S. 83b.

112) Ibid. Vgl. Mahrenholz: Neuordnung der Trauung, S. 17. Er geht aber auf die Bedeutung dieser Formel nicht ein.

113) Vgl. Sehling III, S. 84a, und XI/I, S. 202b.

114) Vgl. oben S. 5.

115) Ibid.

116) Vgl. Sehling XI/I, S. 200b.

117) Ibid., S. 202b. Die Mk.Br.KO fügt an dieser Stelle nach "einzuleyten" hinzu: "oder vertrauen zu lassen begeren..." (vgl. Sehling III, S. 84a). Die Ca.Gö.KO sagt es noch anders: "Und ob sichs zutrüge, das in den stedten und grossen flecken auf einen tag mehr dan ein hochzeit were, sol er sie zugleich vertrauen und zusamengeben." Wie unterscheiden sich "einleiten", "vertrauen" und "zusammengeben"? Nach unserem aus den betreffendem Kirchenordnungen gewonnenen Verständnis so:

a) einleiten – bezieht sich auf die kirchliche Segnung

b) vertrauen – bezieht sich auf die Auferlegung der von Gott in der Hl. Schrift gegebenen Bestimmungen über den Ehestand

c) zusammengeben – bezieht sich auf die tatsächliche Verkündigung (Bestätigung) der Ehe durch den Priester

Bei Luther findet das Zusammengeben vor der Kirchentür statt. Das Vertrauen und Einleiten finden unmittelbar nacheinander vor dem Altar statt. Die Br.Nü.KO kennt diesen Ortswechsel nicht. Sie gibt den Eindruck, daß alles am gleichen Ort vollzogen wird, nur nach einer neuen Reihenfolge: Vertrauen, Zusammengeben, Einleiten.

117a) Vgl. dazu Schmidt-Clausing, a.a.O., S. 71, und oben S. 17. Simon berichtet, daß der Nürnberger Rat schon 1524 bestimmte, daß die Trauung "vor der Altäre einem" vorgenommen werden sollte (vgl. M. Simon: Zur Entstehung der Kirchenbücher, in: ZBKG 28 (1959), S. 140).

117b) Vgl. oben S. 5

118) Vgl. Sehling XI/I, S. 200a: "Von Eeleutten wie man die einlayten solle".

119) Vgl. Sehling III, S. 82b. In der Ca.Gö.KO heißt sie einfach: "Form des zusammengebens" (vgl. Sehling VI/2, S. 806b)

119a) Diese Segnung sollte am zweiten Tag "nach gehaltenem ampt", d.h. wohl nach der normalen täglichen Messe, stattfinden. Aber hat das Brautpaar mitkommuniziert? Haben wir hier einen Nachklang der früheren Brautmesse? Vgl. Rudolph Sohm: Das Recht der Eheschliessung..., S. 158f.; 172, Anm. 42.

121) Vgl. Sehling III, S. 84b: "Wenn der priester dasselbig gebet gesprochen, sol er der braut rechte hand ergreifen und sie dem breutigam geben und sprechen:
In dem namen des vaters und des sons und des heiligen geists, amen,
Hinfurt sei diese deine ehefrau.
Darnach sprech er zu dem manne:
Son, liebe sie, wie Christus geliebet hat seine kirchen.
Weiter spreche er zur braut:
Hinfurt sei dieser dein eheman, liebe in, als die christliche kirch Christum geliebt hat und liebt."

122) Vgl. oben S. 5.

123) Vgl. oben S. 25f.

124) Vgl. Sehling XI/I, S. 182a.

125) Vgl. Sehling III, S. 81b: "So auch communicanten verhanden, mochten die zu dem gemeinen teglichen officio communiciren und nicht zu diesem amt, denn es würde sonst leichtlich ein misbrauch daraus entstehen, und fur ein seelmesse mit der zeit widerum geachtet werden."

126) Vgl. Sehling III, S. 65a und S. 50b; Sehling XI/I, S. 168. Sowohl für Br.Nü. als auch für Mk.Br. ist aber zu beachten, daß diese Anrufung nicht mit der Bestreitung eines "Zwischenzustandes der Seele" abgelehnt wird. Nicht, weil die verstorbenen Heiligen tot sind, können sie nicht angerufen werden, sondern dies darf aus drei anderen Gründen nicht geschehen:

1) Wir haben keinen Befehl, die verstorbenen Heiligen anzurufen.
2) Wir beten, wie die Heilige Schrift es uns zu tun lehrt; sie sagt aber nicht, wie die verstorbenen Heiligen anzurufen seien.
3) Wir sollen nach Gottes Gebot Gott den Herrn allein anbeten und ihm dienen.

Durch diese Begründung wird einerseits die communio sanctorum festgehalten, andererseits die Anrufung der Heiligen verboten.

127) Vgl. Sehling XI/I, S. 203b-204a.

127a) Vgl. Sehling III, S. 81a.

128) Ibid., S. 81a-81b und I, S. 175, Anm. 1.

129) Vgl. oben Anm. 125.

131) Vgl. Rietschel-Graff, a.a.O., S. 773. Dazu auch Hermann Sasse: Das Gedächtnis der Toten in der Liturgie, in: Lutherische Blätter, Nr. 54, Jg. 9 (1957), S. 81 und Reinhard Mumm: Gebet für die Entschlafenen, in: ELKZ, 1957, S. 387ff.

132) Vgl. Sehling XI/I, S. 204a-205.

135) Vgl. Sehling III, S. 85a.

136) Die Absolutionsformeln von Br.Nü. beweisen das Gegenteil! Vgl. Sehling XI/I, S. 187b.

136a) Darauf macht auch Peter Brunner in einer z.Z. noch nicht veröffentlichten Studie über das Bischofsamt in der Reformation des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg aufmerksam. Brunner sieht darin eine Schrumpfung des Bischofsamtes, ja den Ansatz des landesherrlichen Kirchenregimentes.

137) Vgl. Sehling III, S. 85a.

138) Ibid., S. 85b.

139) Ibid.

140) Ibid., S. 86a.

141) Vgl. oben S. 7.

142) Ibid.

143) Vgl. Sehling III, S. 50. Das Wort "austeilet" scheint ein Druckfehler zu sein. Es muß wohl "austeiler" gelesen werden.

144) Vgl. auch oben S. 32.

) Vgl. unten Anm. 154.

145) Vgl. Peter Brunner: Vom Amt des Bischofs, S. 34; 37; 41f.; 47f.; dazu auch C.A. XXVIII, 29ff.; 53ff.; Apol. XIV, 1.

146) Vgl. Sehling III, S. 85b.

147) Vgl. den Abschnitt: "Des bischofs zu Brandenburg bewilligung und bestettigung", Sehling III, S. 89b: "...so wir zu diesem bischoflichen amt...uns mit ernst auferlegt ist, alle irthum zu meiden, die nicht zu leren, noch zu leren gestatten, viel mehr aber das göttliche wort auszubreiten und zu fordern, des zum gezeugnis und erinnerung, uns das buch der heiligen evangelien in die hende gegeben und darnach auf unsere schuldern gelegt als das joch des herrn, das wir tragen sollen, und eine gute weile darüber gehalten und uns durch unsern metropoli-

tanum befohlen worden mit diesen werten: Vade et predica evangelium Jesu Christi populo tibi commisso; solchs uns auch die heilige göttliche schrift leret, das in dem furnemlich unser amt stehet."

148) Vgl. oben S. 103. Doch fällt das Amt der Examination den Superintendenten zu. Vgl. oben Anm. 136a.

149) Vgl. oben S. 28f. und Anm. 37.

150) Vgl. Sehling III, S. 86a: "...bei irer ordenlichen jurisdiction uber die priesterschaft, in ehesachen und anderm, wie hergebracht..." Man vergleiche zu allen Punkten die Aufstellung der bischöflichen Funktionen bei P. Brunner, die er auf Grund der "Wittenbergischen Reformation" von 1545 gemacht hat. ("Vom Amt des Bischofs", a.a.O., S. 57f.; 60.)

151) Vgl. Sehling III, S. 85b-86a.

152) Ibid., S. 90a.

153) Sehling XI/I, S. 205a. Auch oben Anm. 66, S. 18.

154) An dieser Stelle taucht der einzige unlutherische Gedanke in der Br. Nü.KO auf. Dies hat H. Westermayer schon erkannt und sehr schön dargelegt. Vgl. a.a.O., S. 119ff.: "...hierin herrscht Übereinstimmung zwischen Luther und Spengler, daß die weltliche Gewalt und die Schlüsselgewalt zwei grundverschiedene Gebiete sind, welche sich niemals berühren. Aber neben der Schlüsselgewalt steht das Kirchenregiment, zur innerlichen kommt die äusserliche Seite der Kirche. Luther und Spengler sind einig, daß die Obrigkeit das Kirchenregiment ausübt, aber in dem Warum? gehen Beide getrennte Wege. Luther rechtfertigt die Übernahme des Kirchenregiments durch die Obrigkeit ausdrücklich, bezeichnet dies als einen Akt der Liebe, um welchen die Obrigkeit erst ersucht werden muss, in these könnte man auch Andere angehen, aber in praxi wendet man sich an die Obrigkeit als praecipuum membrum. Diese Frage nach der Berechtigung eines obrigkeitlichen Kirchenregiments hat es für Spengler niemals gegeben, sie ist in Nürnberg wenigstens niemals erhoben worden, wogegen in Ansbach zu Anfang Zweifel darüber bestanden. Im Gebiet der brandenb.-nürnb. Kirchenordnung gehört dies förmlich zur staatsrechtlichen Doktrin: das Kirchenregiment fällt in die Competenz der Staatsgewalt...So löste sich die Frage nach dem Träger des Kirchenregiments in der neuen Kirche sehr einfach, es ist unbestritten die weltliche Obrigkeit, wie dies schon die Schwabacher Artikel fixieren. Und zwar nicht als praecipuum membrum eccle-

siae, diese Begründung findet sich nirgends auch nur angedeutet, sondern eben kraft ihrer weltlichen Obrigkeit; Kirchenregiment gehört mit zum Begriff der Staatsgewalt.

Hier ist der springende Punkt der Differenz in den kirchenpolitischen Anschauungen Spenglers und Luthers. Beide gehen von einem ganz verschiedenen Begriff der Obrigkeit aus. Nach Luther erstreckt sich das weltliche Regiment, 'nicht weiter als über Leib und Gut und was äusserlich ist auf Erden.' Das weltliche Regiment und das Regiment Christi unterscheiden sich so, daß dieses fromm macht, das andere 'Äusserlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt', oder wie es in der Schrift an den christlichen Adel heisst: den Bösen straft und den Frommen schützt, mehr ist es 'nicht schuldig' (Unterricht der Visitatoren) und weiter erstrecken sich seine Rechte nicht, sonst greift es dem Regiment Christi ins Amt. Spengler aber erweitert die Pflichten der Obrigkeit gerade nach der Seite um ein wesentliches Stück, nach welcher Luther gegen jede Ausdehnung sich entschieden sträubte, nach der kirchlichen Seite." S. 133: "Nach Luther ist die Obrigkeit Gottes Dienerin allein in weltlichen Sachen, und deshalb ist nach ihm der Kurfürst von Sachsen 'nicht schuldig als weltliche Obrigkeit', die Visitation vorzunehmen, sondern erst als praecipuum membrum, nach Spengler dagegen ergibt sich die Reformationsgewalt aus dem Wesen der Obrigkeit als Gottes Dienerin, sie ist schuldig als weltliche Obrigkeit zu visitieren, deshalb straft Gott diejenige Obrigkeit, welche nicht das Evangelium fördert, in ihrem weltlichen Regiment." (Vgl. hierzu auch: Adolf Engelhardt: "Die Reformation in Nürnberg", 2. Bd., S. 137-140.)

Von der Kritik Luthers und Melanchthons an dem landesherrlichen Kirchenregiment handelt auch P. Brunner, Vom Amt des Bischofs, S. 47f. Dazu auch W. Delius: Die Reformation des Kurfürsten Joachim II..., a.a.O., S. 178. Eine hilfreiche Studie über die Entstehung des kirchlichen Rechts bietet W. Maurer in seinem: Von Ursprung und Wesen kirchlichen Rechts. Betrachtungen zu Hans Frhr. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 5. Bd., 1. Heft, 1956, S. 1-32. Peter Brunner zeigt in seiner obengenannten Studie (vgl. oben Anm. 136a), daß die Mk.Br.KO trotz Beibehaltung des Bischofsamtes im Grunde auch dem landesherrlichen Kirchenregiment offen steht.

155) Vgl. Wilhelm Maurer: Pfarrerrecht und Bekenntnis. Eben dies ist seine These, daß Kirchenrecht nur vom Bekenntnis her verstanden werden kann. Seine ganze Kritik an den Auffassungen von Kirchenrecht in den hundert Jahren zwischen Fr. Jul. Stahl und dem Kirchenkampf dreht sich darum, daß sowohl die Vertreter einer Anstaltskirche, als auch die Vertreter einer Genossenschaftskirche in ihren Bemühungen über das Wesen des Kirchenrechts am Bekenntnis der Kirche vorbeigingen und an einem falschen Organismusgedanken haften blieben. Vgl. dort, S. 9-51.

155a) Wir meinen freilich der Mk.Br. Lösung den Vorzug geben zu müssen, da u.E. Br.Nü. die göttliche Stiftung der Obrigkeit mißverstanden hat, wenn sie diese eben wegen dieser göttlichen Einsetzung als von Gott gegebene Instanz zur Durchsetzung evangelischer Ordnungen in Anspruch nimmt.

156) Vgl. oben S. 7.

157) Nach P. Brunner: Vom Amt des Bischofs, S. 13, Anm. 7, hat Luther zuerst nicht gesehen, daß in der Ordination auch ein Amtscharisma verliehen wird. Auf S. 15, Anm. 10, stellt er jedoch fest, daß auch Luther 1542 die Segnung in die Bestätigung mit hineingenommen hat. Für Luther ist es kennzeichnend, daß er die Bestätigung als die eigentliche Segnung auffaßt (vgl. oben Anm. 66, S. 17f.).

158) Vgl. Sehling III, S. 85b: "Ob auch jemands zum kirchenamt berufen und noch nicht ordiniert were, derselbig sol gebürlicher weise ordinationem empfahen, eher er sich des berufenen amts unterwinde."

159) Ibid. Vgl. die Wendungen: "vor gut angesehen" und "diese ordnung der kirchen fast nutzbar".

160) Vgl. oben S. 24.

161) Sehling XI/I, S. 168b.

162) Vgl. die Festtabelle im Anhang.

163) Sehling III, S. 86b.

164) Sehling XI/I, S. 199a.

165) Sehling III, S. 88a-88b.

166) Ibid.

167) Ibid., S. 81b.

168) Ibid.

169) Sehling XI/I, S. 170b-171a; vgl. auch oben Anm. 7.

170) Vgl. Sehling III, S. 87b.

171) Vgl. oben S. 22 und Anm. 3.

172) Vgl. z.B. die Erntedankfestpraxis in den Vereinigten Staaten. Eine grundsätzliche Erörterung der hier entstehenden kirchenrechtlichen Probleme vom Standpunkt des lutherischen Bekenntnisses aus hat W. Maurer in seinem Buch: Pfarrerrecht und Bekenntnis, S. 127-135 gegeben.

173) Vgl. Sehling XI/I, 203b.

174) Vgl. Sehling I, S. 16b.

175) Vgl. Sehling III, S. 88b.

176) Ibid., 88a.

177) Ibid. I, S. 7a.

177a) Vgl. die Festtabelle im Anhang.

178) Vgl. Rietschel-Graff, a.a.O., S. 174. Andere KOO, die dieses Fest erwähnen, sind der Brandenburg-Ansbacher Abschied von 1526, die KO von Nicolaus Hausmann von 1532, die nassauische Instruction von 1536 und die KO für Northeim von 1539.

179) Vgl. oben S. 22 und Anm. 3.

180) Vgl. Sehling III, S. 88a: "...aber der sonteglich circuitus mit einem reinen responsorio oder anderm gesange, wie es die zeit gibt, und mit nachlassung obbemelter misbreuch sol bleiben."

181) Vgl. den Brandenburg-Ansbacher Abschied von 1526, die KO für Lüneburg von 1531, die KO von Nic. Hausmann von 1532, die KO für Hannover von 1536, die nassauische Instruction von 1536, die KO für Northeim von 1539, die KO für Hadeln von 1542, die KO für Schleswig-Holstein von 1542, die KO für Schwäbisch-Hall von 1543 und die KO für Schweinfurt von 1543.

182) Die Mk.Br.KO erwies sich bezeichnenderweise von römischer Seite aus als unakzeptabel. Sie war einfach zu lutherisch. Damit fiel aber Joachims Hoffnung für die Erhaltung des märkischen Episkopates dahin. Auf evangelischer Seite andererseits war wegen des Wegfalls der bischöflichen Jurisdiktion die Erhaltung der vielen kirchlichen Zeremonien unmöglich: der Wille des Kurfürsten allein schaffte es nicht. Viele evangelische Pastoren lehnten die Zeremonien als schädliche papistische Formen ab, meistens zu Unrecht, wie die Geschichte des Protestantismus gezeigt hat. So ist es gekommen, daß diese KO sich trotz ihres durchaus evangelischen Charakters damals nicht hat durchsetzen können. Vgl. hierzu Heidemann, a.a.O., S. 219-226.

Daß man auf das Theologische und nicht nur auf das Liturgische dieser

KO sehen muß, bevor man sie beurteilt, hat B. Klaus an dem Beispiel des röm.-kath. Bischofs Lukas von Gorka gezeigt (vgl. Klaus: Die kurbrandenburgische Kirchenordnung Joachims II. in der liturgischen Praxis ihrer Zeit, a.a.O., S. 83). Das hat auf römischer Seite Friedrich Nausea getan und fand dabei die KO unakzeptabel (vgl. W. Friedensburg: Die Kirchenordnung Kurfürst Joachims II. in katholischer Beleuchtung, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, 5. Jg. (1908), S. 1-25).

183) Franz Lau hat die Beziehung von Joachims Politik zu seiner theologischen Haltung in seiner obengenannten Studie über Georg III. von Anhalt schon angedeutet. Er schreibt a.a.O., S. 150b: "Tatsächlich gehört der Wille, beim Reiche zu bleiben, als wesentliches Moment zu der Reformation in Osten Deutschlands. Natürlich kann man mit Fug bezweifeln, daß ernsthaft zu erhoffen war, Karl V. und die anderen Gewalthaber im Reiche wie der römische König Ferdinand möchten sich für eine Reformation im Sinne der Wiederherstellung der alten katholischen Kirche nach dem Verständnis Georgs gewinnen lassen. Sowohl Georg von Anhalt als auch Joachim II. von Brandenburg haben im Ernste diese Hoffnung gehegt." Zu Joachims Politik und zu seiner theologischen Haltung vgl. besonders L. Zscharnack, a.a.O., S. 107-113; zu seinem getrübten Verhältnis zu Luther vgl. G. Kawerau: Joachims II. Verhältnis zu Luther, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, 7/8. Jg. (1911), S. 243-260. Willy Hoppe beruft sich einseitig auf Joachims II. persönliches Verhältnis zu Luther, wenn er schreibt (vgl. Hoppe: Luther und die Mark Brandenburg, in: Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte, 1950, S. 55): "Es wird stets bedauerlich bleiben, daß Joachim, durch politische Rücksichten gehemmt, keine wirkliche, innere Verbindung mit Luther gepflegt hat. Seiner im Grunde unreligiösen (! - Hoppe beruft sich hier auf Joh. Lortz: Die Reformation in Deutschland, 2. Aufl., Bd. 1, S. 405; Bd. 2, S. 71), dazu kompromißlerischen Natur ist Luther und seine ganze Theologie wohl stets unsympatisch gewesen." Unsere Untersuchung dürfte dagegen gezeigt haben, daß eben nicht "unreligiöse", sondern echte seelsorgerliche Erwägungen hinter der Mk.Br.KO stehen, obwohl Joachims II. kaiserliche Politik dabei nicht zu verkennen ist.

E. Die KO für Calenberg-Göttingen, 1542

1) Vgl. Sehling VI/2, S. 704.

2) Vgl. Paul Tschackert: Antonius Corvinus Leben und Schriften, in: Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, S. 20f. Während des Interims hielt er jedoch mit Flacius gegen Melanchthon zusammen (vgl. ibid., S. 174f.). Vgl. auch Robert Stupperich: Antonius Corvinus, in: Westfälische Lebensbilder (1959), S. 20-39.

2a) Vgl. Tschackert, a.a.O., S. 93f. Joachim II. lehnte zuerst die Reformation Luthers als Neuerung ab. Corvinus' Schrift "Augustini et Chrysostomi theologia" (August 1539) erbrachte den Gegenbeweis, und wenige Monate später feierte Joachim das Abendmahl unter beiderlei Gestalt und trat dadurch öffentlich zum Protestantismus über. Ibid., S. 82f.

2b) Ibid., S. 83.

2c) Vgl. A. Brenneke: Die politischen Einflüsse auf das Reformationswerk der Herzogin Elisabeth im Fürstentum Calenberg-Göttingen, S. 104f.

2d) Ibid., S. 112; 122.

2e) Vgl. Sehling VI/2, 709b.

3) Vgl. Sehling VI/2, S. XI.

4) Vgl. oben S. 5.

5) Vgl. Sehling VI/2, S. 788, Anm. 65 und S. XI.

7) Vgl. Sehling VI/2, S. 788, Anm. 65 und S. 838, Anm. 74a.

8) Ibid., S. 715b.

9) Ibid.

10) Vgl. oben Anm. 19, bes. S. 7ff. Bei Corvinus findet man jedoch nicht, wie besonders bei Butzer in der Köln.KO, den Hang zu einer Theorie des Diktats durch den Hl. Geist. Dazu vgl. unten S. 130.

11) Vgl. Sehling VI/2, S. 716-728.

12) Ibid., S. 728a.

13) Ibid., S. 751a.

14) Vgl. oben S. 3f. In seinem Artikel "Die Lehre der Kirche von der Heiligen Absolution" (vgl. Lutherische Blätter, Nr. 43/44, 1955, S. 73-83) hat Hellmut Lieberg folgendes behauptet (S. 76): "Sämtliche Bekenntnisse lehren ausdrücklich, daß die Privatbeichte nicht abgeschafft werden soll und darf (C.A. XI, XXV etc.), es wäre 'wider Gott' (impium), das zu tun (Apol. XII, 100ff.). Der entscheidende Grund für die Beibehaltung der Privatabsolution ist der, daß sie von Christus selbst eingesetzt ist, also Gottes Befehl und auch Verheissung der Gnade hat, 'welche denn eigentlich gehöret zum Neuen Testament und ist das Neue Testament' (Apol. XIII, 4; vgl. A.S. III, 8, 1). Die Privatbeichte 'ist daher kommen und geordnet, daß Christus selbs die

Absolutio seiner Christenheit in Mund gelegt und befohlen hat, uns von Sunden aufzulosen' (Gr. Kat., Beichte, §14)."

Ist dann Corvinus vom Bekenntnis abgewichen? Nach Lieberg lehren die Bekenntnisschriften, daß die Privatabsolution eine Einsetzung Christi ist, m.a.W., daß sie de iure divino besteht. Dagegen scheint die Lehre des Corvinus zu sein, das Bußsakrament bestehe de iure humano, doch sei der Kern dieser menschlichen Einrichtung die Absolution, die allerdings von Gott stammt, und deshalb ist auch das von Menschen eingerichtete Bußsakrament beizubehalten, denn es dient der Ausübung der von Gott gestifteten Absolution.

Wenn Lieberg die Bekenntnisaussagen richtig auslegt und wir die Lehre des Corvinus richtig wiedergegeben haben, dann besteht tatsächlich ein Widerspruch zwischen Corvinus und den Bekenntnisschriften, denn nach Corvinus ist nur die Absolution im allgemeinen Sinn Stiftung Christi, während nach Liebergs Auffassung der Bekenntnisschriften die Privatabsolution selbst von Christus eingesetzt ist. Wir glauben jedoch, daß Lieberg hier die Bekenntnisaussagen überinterpretiert hat. Es heißt nämlich nirgendwo, daß die Privatabsolution in der ihr eigenen Gestalt von Christus eingesetzt wurde, sondern nur, daß die Absolution als solche Stiftung Christi ist. (Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß die indikativische Absolutionsformel "absolvo te" sich erst bei den Hochscholastikern unter Führung von Thomas von Aquin durchsetzen konnte. Vgl. dazu P. Brunner: Die Wormser Deutsche Messe, a.a.O., S. 134. Zur Entwicklung der Absolutionsform in der alten Kirche vgl. v. Campenhausen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, bes. S. 138-155). Sicher haben die Bekenntnisse die Privatabsolution im Auge, wenn sie von dem ihnen bekannten Ritus des Bußsakramentes sprechen. Aber wie man aus der Beibehaltung des Bußsakramentes nicht folgern darf, daß Christus die Beichte (auch nicht die Privatbeichte) eingesetzt hat (dies tut Lieberg ja auch nicht, obgleich Luthers Ablehnung der Notwendigkeit der Privatbeichte im Gr. Kat. (vgl. dort unter "Beichte", §14) ihm als eine "Unebenheit in Luthers Sätzen" vorkommt (vgl. a.a.O., S. 80; zu Luthers Meinung vgl. jedoch Sehling I, 162b, Anm. 2)), so darf man auch nicht daraus schließen, daß Christus die Privatabsolution eingesetzt hat. Wohl ist das Bußsakrament Christi Einsetzung, insofern darunter die Predigt von Gesetz und Evangelium zu verstehen ist.

Wohl sind Privatbeichte und Privatabsolution Christi Stiftung, insofern sie Predigt von Gesetz und Evangelium sind (und so hat Melanchthon es sicher gemeint, wenn er die Absolution eine Stiftung Christi genannt hat - vgl. Apol. XIII, 4; dazu auch C.A. XXVIII, 5-9, wo Melanchthon die Schlüsselgewalt bzw. Amtsgewalt nicht nur auf die Privatabsolution, sondern schon auf die einfache Evangeliumspredigt und auch auf die Spendung der Sakramente bezieht). Aber man darf nicht behaupten, daß die Privatabsolution als solche und in Abgrenzung von den anderen Formen der Evangeliumsverkündigung von Christus speziell eingesetzt ist. So weit gehen unsere Bekenntnisschriften nicht.

15) Vgl. Sehling VI/2, S. 751b.

16) Solange diese menschliche Anordnung im Dienste des Evangeliums steht (vgl. unten S. 153f.), ist sie nicht unbedingt zu verwerfen. Es fragt sich nur, wielange dem Evangelium und besonders dem Sakrament durch solch eine strenge, bedingungslose Regelung wirklich gedient werden kann. (Vgl. hierzu Hans Kirsten: Die Zuordnung von Beichte und hl. Abendmahl im ev. luth. Gottesdienst, in: Lutherischer Rundblick, 7. Jg. (1959), Heft 1/2, S. 42-50). U.E. ist die Anordnung der Br.Nü. KO in dieser Hinsicht angemessener. Aber auch hier rechnet man nicht mit der sonntäglichen Kommunion der ganzen Gemeinde, denn diese würde auch eine persönliche Anmeldung jedes Einzelnen praktisch unmöglich machen.

Unserer Meinung nach steht die Frage der Notwendigkeit der Privatabsolution auf einer Ebene mit der Frage der Notwendigkeit etwa einer kirchlichen Trauung. Genau wie die kirchliche Trauung nicht die Ehe erst christlich macht, oder sie gar allein segnen kann, so schenkt nicht erst die Privatabsolution die volle, unbedingte Absolution. Doch wäre es Sünde, die Möglichkeit der kirchlichen Trauung, die als Segnung aufzufassen ist, zu verachten, und ebenso wäre es Sünde, die Möglichkeit der Privatabsolution abzuweisen. Ein Pastor, der nicht bestrebt ist, die Privatbeichte und Privatabsolution in seiner Gemeinde lebendigzuhalten, sündigt, indem er diesen wunderbaren Schatz seiner Gemeinde nicht ständig großmacht. Und die Gemeinde, die diesen angebotenen Schatz bewußt verachtet, sündigt, indem sie ihre eigenen Nöte nicht kennt.

Wozu dient denn die Privatabsolution? Wir haben schon oben gesagt,

daß die allgemeine Absolution bzw. die Evangeliumsverkündigung in der Predigt ebenso vollkommen die Sünde vergibt wie die Privatabsolution (vgl. oben Anm. 23, S. 21ff.). Warum dann Privatabsolution? Unserer Meinung nach besteht der große Vorteil der Privatabsolution darin, daß sie, wenn sie mit der Privatbeichte verbunden ist, den Sünder die Vergebung einer bestimmten Sünde zuspricht. Natürlich ist diese Sünde auch durch den Glauben an die in der Taufe geschenkte und in der allgemeinen Absolution und in der Predigt immer neu verkündigte Vergebung auch wirklich vergeben. Aber es kann passieren, daß der Sünder an dieser Vergebung zweifelt, nicht weil er sie als wirkungslos ansieht (d.h. nicht, weil er den Schlüssel für einen "Wankelschlüssel", clavis errans, hält), sondern weil er an seiner eigenen Reue zweifelt. Obgleich die Wirkung der Sündenvergebung nicht von der Reue des Menschen abhängig ist, weiß doch jeder Christ, daß es keine Vergebung ohne Glauben, und das heißt auch ohne Reue, gibt. Und solange einer eine bestimmte schwerdrückende Sünde nicht offen zu bekennen wagt, solange bleibt er im Zweifel, ob er über diese Sünde wirklich Reue trägt. Erst wenn er zu seinem Seelsorger geht und sein Herz ausschüttet, kann er selber wissen, daß er es mit seiner Reue ernstgemeint hat, und dann kann er sich bedingungslos an die ihm dort zugesprochene Vergebung klammern, ohne zu meinen, daß die Vergebung nicht ihm gilt, weil er sie nicht in wahrer Reue aufgenommen hat. (Vgl. hierzu die Bestimmung der Mk.Br.KO, oben S. 30)

Zu unterscheiden ist dann die Gewißheit des Empfangens der Sündenvergebung von der Gewißheit des Glaubens an die empfangene Sündenvergebung. Jeder kann ganz gewißsein, daß er in der stiftungsgemäß vollzogenen Absolution die Sündenvergebung wirklich empfangen hat. Doch nur derjenige, der seine Sünde wahrhaftig bereut, kann gewiß sein, daß er die empfangene Sündenvergebung sich angeeignet hat. Deshalb geht es nicht an, daß man meint, den vollen Schatz der Privatabsolution beibehalten zu haben, wenn man nicht gleichzeitig die Privatbeichte übt. Denn der eigentliche Schatz der Privatabsolution ist dies, daß eine ganz bestimmte Sünde absolviert wird. Und wenn diese bestimmte Sünde nicht ausdrücklich und namentlich (eine detaillierte Beschreibung ist weder notwendig noch wünschenswert) gebeichtet wird, kann der Betreffende im Zweifel bleiben, ob er die Vergebung eben dieser Sünde (ob-

gleich die Vergebung ihm doch gewiß zugesprochen war) sich angeeignet hat oder aneignen kann. Es ist möglich, daß ein starker Glaube sich die Vergebung einer bestimmten Sünde aneignen kann, ohne daß die Sünde namhaft gebeichtet wurde, genauso, wie ein starker Glaube der Absolution nicht bedarf, solange er sich an die Taufe klammert. Doch wer will sich auf die Stärke seines Glaubens verlassen, und wer wird seiner Taufe gewißbleiben, ohne die ständige Absolution seiner täglichen die Taufe zurückstoßenden Sünde zu empfangen? Die Mk.Br.KO sagt sehr richtig (vgl. oben S. 30): "...denn solch gebrechen bis aufs letzt zu sparen ist gar ferlich, nachdem der teufel solche verhaltene sunde am ende auf zu mutzen pflegt und so man denn mit gutem unterricht und trost nicht gefasset, füret er die leut in verzweiflung, den der ewig tod folget...".

Zusammenfassend: Die Privatbeichte und Namhaftmachung der Sünde macht die Sündenvergebung nicht erst möglich. Diese ist an und für sich, weil sie auf Christi Stiftung beruht, ganz unabhängig von der Beichte gewiß. Die Privatbeichte mit Namhaftmachung der Sünde kann aber wohl den Glauben möglich machen (bzw. das Verhehlen einer bestimmten Sünde bei der Beichte kann den Glauben unmöglich machen). Denn Glauben ohne Reue gibt es nicht, und echte Reue wird sich nicht scheuen, auch eine schwere Sünde vor dem Priester zu beichten. Vielmehr drängt eine echte Reue gerade dazu. Wenn dieses Drängen nicht vorhanden ist, stimmt etwas nicht. Jeder Christ weiß das. Wenn deshalb ein Christ sich scheut, eine gewissendrückende Sünde in der Beichte zu nennen, wird ihm der Teufel in Zeiten der Anfechtung den Unglauben wohl vorwerfen. Natürlich kann sich einer in solcher Anfechtung fest an die zugesprochene Vergebung klammern und dadurch die Anfechtung überwinden. Trotzdem ist es eine gefährliche Sache, sich auf solche Anfechtung einzulassen. Viel besser nimmt man dem Teufel diese Möglichkeit, indem man rechtzeitig seine Sünde bekennt, und zwar in einer solchen Weise, daß der Teufel nie sagen kann, diese oder jene Sünde hast du dem Priester in der Beichte verhehlt, weil du sie nicht wirklich bereut hast.

Zur Frage der Absolution vgl. den Beitrag E. Sommerlaths in der Festschrift für A. Köberle: Der sakramentale Charakter der Absolution, S. 210-232. Wir können uns an Sommerlath in Vielem anschließen, doch berührt er die von uns aufgeworfenen Probleme kaum. U.E. muß eine

Darstellung der Absolutionslehre sich gründlich mit dem Verhältnis zwischen Taufe und Absolution auseinandersetzen und sich nicht mit einem bloßen Hinweis darauf begnügen, wie S. es tut (vgl. a.a.O., S. 211f.; dagegen unsere Ausführung oben Anm. 23, S. 21ff.). Zweitens müßte eine solche Darstellung gründlicher auf den Unterschied zwischen Predigt, allgemeiner Absolution und Privatabsolution eingehen, als S. es mit seinem Hinweis auf Luthers Unterscheidung zwischen der Predigt als dem "Schlüssel der Erkenntnis" und der Absolution als dem "Schlüssel Sankt Petri" tut (vgl. a.a.O., S. 215; dagegen unsere Ausführung oben Anm. 23, S. 21ff.; auch Sehling I, S. 269b und Roth, a.a.O., S. 55-59). Und drittens darf man bei solch einer Darstellung die Frage nach der Gestalt der Privatbeichte nicht ausklammern, wie S. es praktisch tut, denn gerade in der Frage der Privatbeichte wird sich herausstellen, was Absolution bzw. Privatabsolution (auffälligerweise spricht S. nie ausdrücklich von Privatabsolution) eigentlich ist.

Zu diesem Fragenkomplex vgl. ferner Thomas Kronholz: Diskussion oder Beichte, in ELKZ, 1957, S. 93f.

17) Vgl. Albrecht Schönherr: Lutherische Privatbeichte, in: Der Dienst des Pfarrers, Heft 11 (1938).

17a) Das hat Maurer übersehen, denn er schreibt in seinem Buch: Gemeindezucht..., S. 91, daß "seine (Corvinus) Kirchenordnung von 1542 bei aller Abhängigkeit von den beiden hessischen Ordnungen von 1538 das Moment der Kirchenzucht völlig ausser acht lässt."

17b) Vgl. Sehling VI/2, S. 752a.

17c) Vgl. unten S. 147f. und Anm. 120, S. 121.

17d) Vgl. Sehling VI/2, S. 752a.

17e) Das können wir an einem Beispiel verdeutlichen. Für Corvinus wäre es wohl möglich gewesen, einem Gemeindeglied zu sagen: "Wenn du so und so tust, werde ich dich exkommunizieren." Luther dagegen konnte nur sagen: "Weil du so und so getan hast, und weil du nicht bereust, muß ich die Konsequenz ziehen und dich als exkommuniziert erklären." Corvinus sucht dabei durch den Bann grobe Sünde aus der Gemeinde zu schaffen nur um der äußerlichen Reinheit der Gemeinde willen. Luther dagegen gebraucht den Bann, um die innere Reinheit der Gemeinde durch den Glauben an die Vergebung zu sichern. Für Corvinus ist der Bann Strafe um der Strafe willen, für Luther ist er Strafe um des Evangeliums willen. Selbst wenn Luther und Butzer den Bann um der Gemeinde willen

ausüben, tun sie es letzten Endes, um den Glauben der Gemeinde zu erhalten, denn durch die Duldung fremder Sünden konnte der Glaube erstikken. Corvinus dagegen denkt nur an die Sünde und daran, wie sie aus der Gemeinde wegzuräumen ist. Der Gefahr, den Bann zum Mittel der äußerlichen Heiligung der Gemeinde zu machen, erliegt Corvinus noch stärker als Butzer (vgl. unten S. 147f.).

17f) Vgl. v. Campenhausen: Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche, S. 21ff. und: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht..., bes. das Kapitel: "Der Kampf um die Buße im Abendland", S. 234–261. Hätte Corvinus sich den Bann mehr als einen Schreck gegen den Abfall vom Glauben, als einen Schreck gegen die Sünde gedacht, so hätte er sich möglicherweise auf Hebr. 10:26f.; 12:16f. berufen können (vgl. Campenhausen, ibid., S. 244f., Anm. 4). Doch scheint Corvinus hier tertullianische Züge zu tragen (vgl. ibid., S. 247, Anm. 6).

18) Sehling VI/2, S. 758b.

19) Vgl. Brinkel, a.a.O., S. 69f.: "Gott verbindet sich durch das bei der Kindertaufe den Kindern zugesprochene 'verbum dei' mit dem kleinen Täufling und gibt ihm damit einen eigenen Glauben. Das kleine Kind hört und empfängt dieses 'Wort' gewiß, weil es sich in seinem Herzen diesem Wort gegenüber noch nicht abzuwenden vermag."

20) Vgl. unten S. 139 und bes. Anm. 64, S. 113f.

21) Sehling VI/2, S. 761b.

22) Ibid., S. 762b und 763a. Auch die Br.Nü.KO spricht vom Abendmahl als von einem Opfer, meint damit aber "ein gedechtnusz unnd representation des ersten opffers". Vgl. dazu Sehling XI/I, S. 183b.

23) Sehling VI/2, S. 765b.

24) Vgl. unten S. 131.

25) Vgl. Sehling VI/2, S. 774a.

26) Vgl. oben S. 51f.

26a) Vgl. unten S. 67.

27) Vgl. oben Anm. 154, S. 51ff.

28) Sehling VI/2, S. 774b.

29) Vgl. oben Anm. 27 und S. 48.

30) Sehling VI/2, S. 782b.

31) Ibid., S. 783a.

32) Ibid., S. 702; 705.

33) Ibid., S. 783a.

34) Ibid.

35) Denkt man hier an die Verleihung eines Amtscharisma (vgl. oben S. 48f.)? Wenn ja, dann nur in dem Sinne, daß die Bestätigung selbst das Amtscharisma bildet und nicht etwas, das erst dazukommen müßte. M.a.W.: jeder rechtberufene Diener der Kirche (und dazu gehört seine Bestätigung) hat ein und dasselbe Amtscharisma. Dieses besteht darin, daß der neue Amtsträger seine Bestätigung nicht als eine bloß menschliche aufzufassen hat, sondern als eine göttliche (was die Lehre von der Verleihung der Geistesgabe zum Ausdruck bringt). Diese Tatsache soll möglichst klaren liturgischen Ausdruck finden, am besten nach der Anordnung unserer KO durch Handauflegung und Gebet.

Von hier aus ist die Frage zu beantworten, ob Luther etwas von einem Amtscharisma gewußt hat oder nicht (vgl. oben Anm. 157, S. 53. Selbstverständlich hat er davon gewußt, aber er sieht es in dem 'rite vocatus' und nicht in einem davon abgesonderten Verleihungsakt gegeben. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß gerade das 'rite vocatus' die öffentliche Bestätigung in sich einschließt (vgl. dazu Brunotte, a.a.O., S. 186, und Maurer: Pfarrerrecht und Bekenntnis, S. 123, Anm. 58) und gerade in diesem abschließenden Akt der Berufung das Wesen des Amtscharisma deutlich wird (vgl. Anm. 66, S. 17f.).

Hier wäre vielleicht der Ort, die Frage nach der theologischen Bedeutung der Handauflegung, wie sie in den von uns untersuchten KOO praktiziert wurde, zu erörtern. Die Br.Nü.KO erwähnt die Handauflegung nicht. Osiander wollte sie bekanntlich beibehalten (vgl. Klaus: Dietrich, S. 154; 168); jedoch zitiert Westermayer a.a.O., S. 105f., einen Brief des Rates an die Statthalter, wo davon gesprochen wird, daß "die Handauflegung bei der Absolution wegen des katholischen Misbrauchs zu unterbleiben habe". Aber von diesem Verbot findet man in der KO nichts!

Die Geschichte der Handauflegung in der evangelischen Kirche ist noch nicht geschrieben. Die Handauflegung ist schon längst für sie ein Problem gewesen und das ist sie immer noch (vgl. z.B. Butzers "Bestendige Verantwortung ausz der Heiligen Schrift...", S. LXIIII - LXV, wo er das Verständnis der Handauflegung in der Köln.KO von 1543 gegen Groppers Kritik verteidigt; vgl. auch den Gegensatz zwischen

Frör und Maurer in ihrem Verständnis der Handauflegung in Frör: Confirmatio..., S. 24f.; 40f.; 184). Die Lösung des Problems liegt u.E. in der Klärung der Zuordnung folgender Größen zu einander: die Gabe des Hl. Geistes; Segenshandlung; Absolution. Wir glauben, daß es sich herausstellen wird, daß Handauflegung grundsätzlich Mitteilung der Gabe des Hl. Geistes bedeutet. Doch geschieht diese Mitteilung nicht ohne das Wort; vielmehr ist sie an das Wort gebunden. Z.B. durch die Absolution (die in Verbindung mit dem de iure humano gesetzten Zeichen der Handauflegung geschieht) wird der Hl. Geist mitgeteilt. Ohne den Hl. Geist wäre das Wort der Absolution leer. Ohne das Wort der Absolution käme der Hl. Geist nicht.

Wie steht es aber bei der Einsegnung der Konfirmanden? Ist sie Mitteilung der Absolution (Maurer), Erweckung des Charismengeistes (Brunner - Leiturgia I, S. 164) oder einfach Segnung (Frör, a.a.O., S. 40; 184)? U.E. ist die Frage falsch gestellt, und zwar aus folgenden Gründen. Eine kirchliche Segenshandlung muß an ein Wort Gottes gebunden sein. An welches Wort ist die Einsegnung von Konfirmanden gebunden? Für diese Handlung gibt es in der Schrift tatsächlich kein anderes Stiftungswort als das Wort, das die Ausübung des Schlüsselamtes gebietet. Insofern hat Maurer Recht, wenn er die Einsegnung mit der Absolution verbindet. Wenn das aber bedeuten soll, daß hier der Hl. Geist nicht mitgeteilt wird, dann ist das Absolutionswort leer. Wird aber der Hl. Geist mitgeteilt, dann darf die Gabe seiner Gegenwart nicht auf ihre negative Bedeutung der Sündenvergebung beschränkt werden, sondern ihre positive Bedeutung, die Heiligung, muß auch berücksichtigt werden, und insofern hat Brunner Recht, wenn er vom "Charismengeist" spricht. Nur in diesem Sinn - als Mitteilung der Absolution und deshalb auch des Charismengeistes - kann die Konfirmation überhaupt als Segenshandlung verstanden werden.

Wir berühren sodann die Frage nach der Segenshandlung bei der Trauung und bei der Ordination. Wenn sie überhaupt als Segenshandlungen gelten sollen, dann muß man sie auf ein Wort Gottes zurückführen können. Ein Wort, das die kirchliche Trauung begründet, gibt es nicht, außer dem Wort, das die Ehe überhaupt stiftet. Deshalb muß der Trausegen so verstanden werden, daß er dem Brautpaar Gottes Zusage zu dieser Ehe zuspricht. Doch geschieht dies nicht ohne die Geistmitteilung,

sonst wäre die Zusage leer und wirkungslos.

Ähnliches geschieht bei der Ordination. Das Wort Gottes, das die Ordination stiftet, ist nicht unmittelbar aus 1. Tim. 4:14 und 2. Tim. 1:6 herauszulesen. Vielmehr liegt die Begründung der Ordination in den Stellen der Schrift, wo das geistliche Amt als de iure divino eingesetzt beschrieben wird (z.B. Joh. 20:21ff.; Apg. 20:28; Röm. 10:14–17). Wenn das Amt tatsächlich von Gott kommt, dann muß es einen Akt geben, in dem dies zum Ausdruck kommt. Solch ein Akt ist eben besonders die Ordination. Hier wird das Wort Gottes über das Amt dem Ordinanden als ihm persönlich geltend deklariert. Deshalb ist die Einsegnung zum Amt an dieses Wort Gottes gebunden und besteht eben darin, daß Gott den Ordinanden als einen solchen Amtsträger der Kirche bestätigt. Auch hier geschieht dies alles nicht ohne die Mitteilung der Geistesgabe (vgl. oben Anm. 66, S. 17f.), denn ein Wort, das zum Amt bestätigen soll, würde leer und wirkungslos bleiben, wenn es nicht den Hl. Geist real mitteilen würde. Der besondere Trost für das Amt besteht eben darin, daß der Hl. Geist nicht bloß in einem allgemeinen Sinn mitgeteilt wird, sondern daß er real gegenwärtig durch das bestimmte Wort der göttlichen Bestätigung zum Amt wirkt, stärkt und tröstet.

36) Vgl. Sehling VI/2, S. 783b.

37) Ibid., S. 777f. Vgl. dazu die Aufzählung bei Brenz, unten S. 120.

38) Vgl. unten S. 121.

39) Vgl. oben S. 56.

40) Vgl. Sehling VI/2, S. 787b.

41) Ibid., S. 789–791.

42) Vgl. Sehling XI/I, S. 187b.

43) Vgl. oben S. 32.

44) Vgl. Sehling VI/2, S. 751.

45) In seiner Untersuchung der Wormser Deutschen Messe gibt uns Peter Brunner einen Einblick in die mittelalterlichen Absolutionsformeln. Es stellt sich heraus, daß man schon damals theologisch nicht unterschieden hat zwischen "te absolvo ab omnibus peccatis tuis" und "te absolvo a peccatis tuis". Vgl. a.a.O., S. 132–141.

46) Es wurde z.B. sowohl das Te Deum als auch das Benedictus gesungen.

47) Vgl. Sehling VI/2, S. 792a. Am Schluß dieses Teils der KO finden sich die Texte für die Metten auf Weihnachten und Ostern. Vgl. Sehling VI/2, S. 834–837.

48) Vgl. oben S. 61. Corvinus läßt die Mette entweder lateinisch oder deutsch singen (vgl. Sehling VI/2, S. 834a): "Und sol auch frey sein, in lateinischer oder deutscher sprach solche metten zu singen. Ja, wo schulmeistere und knaben sein, da sihet man fur gut an, das die lateinische sprache im brauch bleibe umb der jugent willen." Entscheidend aber ist, daß Corvinus eine deutsche Fassung erlaubt und dadurch zeigt, daß er die Mette für mehr, als eine lateinische Sprachübung gehalten hat. Sie sollte auch der Gemeinde als Gottesdienstform dienen.

49) Vgl. oben S. 36f.

50) Vgl. oben Anm. 10, S. 2f.

51) Ibid.

52) Ibid.

53) Dieser Anbetungscharakter kommt natürlich in der Formula Missae viel stärker zum Ausdruck. Die Br.Nü. und Mk.Br.KOO stimmen mit der Formula Missae überein, indem auch sie Gesang (man könnte ruhig sagen "Anbetungsgesang") zwischen Konsekration und Austeilung anordnen.

54) Weil Corvinus weder die Elevation noch die Anbetung des Sakramentes erwähnt, ist es unmöglich, auf Grund dieser KO allein zu sagen, wie er dazu gestanden hat. Vielleicht zeigt seine Liturgie hier eine Schwäche auf. Tschackert, a.a.O., S. 131 berichtet, daß die durch Corvinus einberufene Synode von 1544 beschlossen hat, die Elevation ganz abzuschaffen. Für Corvinus war sie offensichtlich nicht nur Adiaphoron. Dagegen gelten die Meßgewänder und Altarleuchter sowohl in der KO (vgl. Sehling VI/2, S. 793a), als auch in dem Synodalbeschluß (vgl. Tschackert, ibid.) ausdrücklich als Adiaphora: "Nicht, daß an solchen Ceremonien etwas sonderliches gelegen sei, sondern dasz wir gerne eine Gleichheit und Ehrbarkeit, um der Einfältigen und Schwachen willen, in den Kirchen dieses Fürstentums haben wollten."

55) Vgl. oben S. 36f. Es ist sehr bezeichnend, daß Luther dies an der Mk.Br. Meßordnung nicht getadelt hat! (Vgl. oben S. 22 und bes. Anm. 3, S. 29)

55a) Man betet hier um gläubiges Hören des Evangeliums, rechtschaffene Prediger, gute Obrigkeit, Gesundtheit der Obrigkeit, Trost der Angefochtenen, Vergebung der Sünden.

56) Vgl. Sehling VI/2, S. 812-834. Dort finden sich die Proprien für Trinitatis, Advent, Weihnachten, Lichtmeß, Leiden Christi, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten.

57) Ibid., S. 812, Anm. 26. Althaus d.Ä., a.a.O., S. 53 führt die Kollekten der Ca.Gö.KO auf folgende Quellen zurück: 8 entstammen dem Erfurter "Deutschen Kirchenampt"; die wiederkehrende "Collecta fur die Obrigkeit" und die beiden Abendmahlskollekten sind der Mk.Br.KO entnommen; 4 Kollekten sind der Säch.KO von 1539/40 entlehnt; 7 sind Übersetzungen römischer Kollekten und Komplenden und erscheinen hier erstmalig in einer luth. Kirchenagende.

58) Vgl. Sehling VI/2, S. 795b.

59) Vgl. oben Anm. 48.

60) Vgl. Sehling VI/2, S. 796f.

61) Vgl. unten S. 151f.

62) Vgl. Sehling VI/2, S. 797b.

63) Ibid.

64) Vgl. die Festtabelle im Anhang.

65) Vgl. noch die KO für Hamburg (1539) und für Grubenhagen (1544).

66) Vgl. Sehling VI/2, S. 798a.

67) Vgl. oben S. 59f.

68) Vgl. Sehling VI/2, S. 798.

69) Vgl. oben S. 51 und Anm. 7, S. 30f.

70) Vgl. Sehling VI/2, S. 799a. Dazu auch oben S. 53.

71) Vgl. Rietschel-Graff, a.a.O., S. 872-882. Dort weist man auch auf die "Weihepredigt" hin, die Luther selbst im Jahre 1544 bei der "Einweihung" der im Schloß zu Torgau neu eingebauten Kapelle gehalten hat. Heute findet in sehr liturgischen lutherischen Gemeinden, z.B. in den Vereinigten Staaten, am Palmsonntag sogar eine Palmenweihe statt. Grace Lutheran Church in Teaneck, N. J., USA z.B. hält die folgende Palmweiheliturgie: The Blessing of Palms begins with the Antiphon (sung by choir) "Hosanna filio David", then the Salutation and Response, followed by this prayer of blessing: "Let us pray. Bless, O Lord, we pray Thee, these palm and olive branches; and grant, that as Thy people outwardly with their bodies do worship Thee, so inwardly in their souls they may serve Thee with pure devotion, that they may be victorious over the assaults of the enemy and cleave steadfastly unto all good works, through...". Then comes the Distribution while the Antiphon "Pueri Hebraeorum" is sung; this is followed by the Palm Sunday Gospel and then the great Procession to "Gloria, laus et honor". (Durch eine briefliche Mitteilung von the Reverend Father John S. Damm - 6.VII.61)

72) Vgl. Sehling VI/2, S. 799: "Es sollen sich die weiber des notteufens nicht leichtlich annehmen oder unterstehen, wie bisher geschehen ist, sonder wo es die hohe, unvermeidliche not fordert..." Vgl. dazu oben S. 27.

72a) Vgl. Sehling VI/2, S. 799: "...da sollen sie solchs mit vorgehendem gebete thun des heiligen Vater unsers." Auf die Bedeutung des Gebetes selbst bei der Nottaufe gehen wir noch weiter unten in Anm. 43, S. 95ff. ein.

73) Vgl. oben 27f. und Sehling XI/I, 178a.

74) Vgl. Sehling VI/2, S. 799b.

75) Vgl. unten S. 111.

76) Vgl. Sehling III, S. 55b und VI/2, S. 800a.

77) Vgl. Sehling VI/2, S. 755b.

78) Vgl. z.B. Luthers Schrift: "Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen", WA 53, 205ff. und das Gutachten des Nürnberger Rats (1583) zur Frage des Exorzismus bei G. T. Strobel: Geschichte des Exorcismi in der Nürnbergischen Kirche, in: Miscellaneen Literarischen Inhalts, S. 218f.

79) Vgl. oben S. 26.

80) Vgl. dagegen die viel stärkere Einschränkung der Zeremonien bei Brenz, unten S. 110f.

81) Vgl. Sehling VI/2, S. 804a.

82) Ibid., S. 838.

83) Vgl. Frör: Confirmatio..., S. 32.

84) Ibid. Auch Maurer: Gemeindezucht..., S. 90ff.

85) Vgl. Sehling VI/2, S. 839. Hier findet sich Maurers These gegen Frör bestätigt, daß der lutherische Katechumenat seine historische Wurzel in der Vorbereitung auf das Abendmahl und nicht im Vorbereitungsunterricht auf die Firmelung habe (vgl. Frör: Confirmatio..., S. 42).

86) Vgl. unten S. 136ff. Maurer sieht in der Forderung einer "Erneuerung des Taufgelübdes" ein "erasmisches Erbe". Obwohl er in der Konfirmation ein "Hineinreichen in die Taufe" und eine "Rückkehr zur Taufgnade" sieht, scheut er vor der Betonung einer persönlichen "Wiederholung des Taufgelübdes" und allem was dazu gehören mag, zurück, denn er will nicht in die Gefahr geraten, die Konfirmation als Willensakt, Bewußtseinsakt und Gefühlsakt statt mit Luther als Segenshandlung, die die Voraussetzung für die Zulassung zur Kommunion bildet, mißzuverstehen (vgl. Maurers Bedenken in: Frör, "Confirmatio...", S. 19; 24f.)

Es ist jedoch zu fragen, ob Maurer Luther gerecht wird, wenn er jede Verbindung zwischen Taufbekenntnis und Konfirmationsgelübde als erasmisches Erbe abwertet. Natürlich war für Luther die Taufe nicht ergänzungsbedürftig. Sie wurde nicht erst durch das bewußte öffentliche Glaubensbekenntnis des Konfirmanden in Kraft gesetzt, aber ebensowenig war für Luther das Taufbekenntnis eine in der Vergangenheit abgeschlossene Größe, die in der Gegenwart nicht "wiederholt" zu werden brauchte. Was hat Luther sonst unter "Glaubensverhör" verstanden?

Aber hat Luther vielleicht nur gegen ein Glaubens<u>gelübde</u>, nicht aber gegen ein Glaubens<u>bekenntnis</u>, einiges einzuwenden gehabt? Hat Luther seinen Glauben nur punktuell bekannt, nicht aber im Blick auf die Zukunft? Für das letztere haben wir ein schönes Beispiel in Luthers "Großem Bekenntnis vom Abendmahl" (1528), das auch teilweise in die Lutherischen Bekenntnisschriften eingegangen ist (vgl. F.C., S.D., VII, 29): "so will ich mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf <u>ich gedenke zu bleiben bis in den Tod</u>, darinnen (dasz mir Gott helf) von dieser Welt zu scheiden und für unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhl zu kommen." Hätte der Luther, der so zu bekennen wagte, sich prinzipiell gegen jedes Konfirmationsgelübde gesträubt?

Jedes Glaubensgelübde abzulehnen bedeutet u.E. den Glauben allzu einseitig existenziell zu verstehen. Ein Glaubensgelübde kann man nur <u>im Glauben</u> ablegen; denn daß man morgen wie heute glauben wird, kann man nur <u>im Glauben</u> wollen, aber wer wirklich glaubt, will, daß er auch morgen durch Gottes Gnade so glauben wird. Das Glaubensgelübde bringt nur die "Intentio" des heutigen Glaubens zum Ausdruck. Es soll nicht eine neue Basis für den Glauben von morgen liefern, sondern es soll nur ein Pfeil sein, der zeigt woher der Glaube kommt und wohin er geht. Es würde uns helfen, jeden Tag die Taufe neu ins Gedächtnis zu rufen, denn durch unser Gelübde, Gott treu zu bleiben, merken wir <u>unsere</u> Schwachheit und die Notwendigkeit, uns allein an <u>Gottes</u> Bund, den er mit uns in der Taufe geschlossen hat, zu klammern.

87) Vgl. Sehling VI/2, S. 842f.

88) Maurer in Frör: Confirmatio..., S. 32.

89) Vgl. Sehling VI/2, S. 842a: "Und wenn dan solch <u>bekentnis der kinder</u> geschehen und die examination..."

90) Ibid., S. 842b: "...wir bitten dich fur diese kinder...das sie diese deine gnad...auch selbs bekennen und fur deiner gemein bekant haben... das sie kein mund falscher lahr nach fleischlichen lüsten von bekanter warheit abtreibe."

91) Vgl. Sehling VI/2, S. 841b; 842a.

92) Ibid., S. 838-843.

93) Die Mk.Br.KO sieht nur Ostern und Pfingsten vor (vgl. Sehling III, S. 59b), die Kasseler KO dagegen alle drei obengenannten Feste (vgl. Richter I, S. 302b). Die Köln.KO erwähnt keinen besonderen Tag (vgl. unten S. 139).

94) Vgl. Sehling VI/2, S. 838a: "Es sol aber ein ider pfarherr solchs zu thun allein nicht gewalt haben, sonder die nehesten zwen oder drey geschicktesten pastores dazu forderen und mit gebührlicher reverenz solche caeremoniam ausrichten. Lassen uns auch gefallen, wo der superintendens so nahe wonet, das derselbige auch dazu gefordert und mit seinem zuthun solchs gehalten werde." Damit anerkennt Corvinus ein Wahrheitsmoment in der römischen Bischofsgewalt.

95) Ibid., S. 838b.

96) Vgl. oben S. 5.

97) Vgl. oben S. 28f.

98) Vgl. oben S. 41ff.

99) Im Falle der Konfirmationsordnung wäre der Grund wohl der, daß er sich nicht so sehr an die mittelalterliche Tradition gebunden fühlt wie die Mk.Br.KO. Dies gilt auch im Blick auf die Änderungen an der Mk.Br. Meßordnung (vgl. oben S. 63f.). Der Grund, warum Corvinus die Absolutionsformel der Br.Nü.KO gegenüber der der Mk.Br.KO bevorzugte, wird oben S. 62 erwähnt.

100) Vgl. oben S. 42.

101) Vgl. oben S. 44.

F. Veit Dietrichs Agendbüchlein, 1543

1) Vgl. bes. die groß angelegte Monographie von Bernhard Klaus: Veit Dietrich. Leben und Werk. Zum Verhältnis des Agendbüchleins zur Br. Nü.KO vgl. bes. die Seiten 207f.; 167; 226; 314; 360-362; 385f.; 402-410. Vgl. auch die neu erschienene Einleitung von M. Simon in Sehling XI/I, S. 481ff.

2) Klaus: Dietrich, S. 206f.

3) Vgl. Sehling XI/I, S. 520b: "Zum andern/soll kein Kirchen diener das Sacrament unter einer gestalt allein reychen/Sonder ehe solcheleut on Sacrament lassen hyn sterben."

4) Zu den folgenden Angaben vgl. Klaus, a.a.O., S. 405f.

5) Außer dem Abdruck des Agendbüchleins in Sehling XI/I, S. 487-553, (dort auch Hinweise auf Änderungen in den späteren Auflagen) haben wir den Originaldruck der zweiten Auflage aus dem Jahre 1543 verglichen.

6) Sehling XI/I, S. 495a: "II. Ordnung der Messen/auf dem Land/wo Schulen sind." Ibid., S. 500a: "IIII. Ordnung der Messen/auff dem Land/wo nit Schulen sind."

6a) Ibid., S. 502a.

7) Ibid., S. 502b.

8) Diese vereinfachte Meßordnung hat Dietrich nachweislich nicht eigenmächtig geschaffen. Klaus ("Dietrich", S. 407) weist nach, daß "... Dietrich als 'Ordnung der Messen/auff dem Land/wo nit Schulen sind', den ihm von seinem eigenen Predigtdienst geläufigen, aber in der Kirchenordnung von 1533 nicht eigens festgelegten Predigtumbau der stadtnürnbergischen Ordnung eingeführt hat..."

9) Vgl. Sehling XI/I, S. 498a.

10) Vgl. Sehling I, S. 16a.

11) Vgl. Sehling XI/I, S. 198a.

12) Vgl. "Agendbüchlein" (1543, 2. Aufl.), Bl. f. Sehling druckt dieses Gebet leider nicht ab (vgl. XI/I, S. 500a).

13) Interessant ist, wie die Mk.Br.KO von 1540 und die Pf.Nb.KO von 1543 die Schwierigkeit beseitigen. Beide fassen die zwei angebotenen Dankgebete der Br.Nü.KO zu einem zusammen. Dann heißt die fragliche Stelle in der Mk.Br.KO (vgl. Sehling III, S. 70b): "...Wir danken dir auch allmechtiger gott, das du uns durch diese heilsame gabe des leibes und bluts Christi, deines sons, hast erquicket...", in der Pf.Nb.KO (vgl. unsere Ausgabe, S. 30): "...Wir dancken dir auch Herr Jesu Christe/das du uns durch dise heilsame geben/deines Leybs und Bluts hast erquicket..."

14) Vgl. Sehling XI/I, S. 495a. Allerdings sind in dieser Ordnung noch Abweichungsmöglichkeiten für kleinere Landgemeinden enthalten, die z.B. bei den Lesungen (vgl. oben S. 73f.) einen Einschnitt in die überlieferte Ordnung bedeuten. Doch hat Dietrich dadurch nicht den

Rechtsboden der Br.Nü.KO verlassen wollen. Das durfte er wohl nicht, denn das Agendbüchlein war keine Privatarbeit, sondern eine amtliche Ordnung des Nürnberger Rates, der die erste Ausgabe nicht einmal mit Dietrichs Namen versah. Vgl. dazu Klaus: Dietrich, S. 405.

15) Vgl. hierzu Klaus: Dietrich, S. 167.

16) Die Angaben von Klaus, ibid., S. 409f., stimmen genau: "Das 14. Gebet der Kirchenordnung...teilt er auf und erhielt aus dem Schluss dieses Gebetes als ein selbständiges zweites Gebet die bekannte Kollekte: 'O Almechtiger Gott/wir bitten dich gib deiner gemein/deines geyst..' Einige Textveränderungen nahm Dietrich vor an den Kollekten der Kirchenordnung Nr. 10, ohne Überschrift, Nr. 16: 'Von der geburt Christi', Nr. 18: 'Ostern' und Nr. 21: 'Driualtigkeyt'. Die Änderungen bedeuten alle Glättung des Textes. Betreffs der Reihenfolge ist nur die 15. Br.Nü. Kollekte anders in dem Agendbüchlein eingereiht, nämlich zwischen der 11. und 12. Kollekte.

17) Aus irgendeinem Grund meint Althaus (vgl. sein: Zur Einführung in die Quellengeschichte..., S. 37; 55), daß die zweite Pfingstkollekte erst in der "zweiten Ausgabe von 1544" erscheint. Dagegen ist Klaus der Meinung (vgl. "Dietrich", S. 410): "Die erweiterte Ausgabe des Agend-Büchleins von 1545 ist noch um eine zweite Pfingstkollekte bereichert worden, so daß die Gesamtzahl auf 33 stieg." Wir dagegen finden schon in unserer Ausgabe vom Jahre 1543 die Gesamtzahl von 33 Kollekten einschließlich beider Pfingstkollekte. Vgl. dazu auch Sehling XI/I, S. 497a, Anm. d...d.

18) Vgl. Althaus, ibid., S. 37 und Klaus, ibid., S. 410.

19) Vgl. oben S. 38f. und Anm. 15, S. 34.

20) Vgl. Sehling XI/I, S. 503a.

21) Ibid.

22) Ibid., S. 503f.

23) Vgl. oben Anm. 16, S. 34.

24) Vgl. Sehling XI/I, S. 504b.

24a) Diese Marginalien fehlen in der ersten Ausgabe noch. Dagegen finden sie sich bereits in der zweiten Auflage von 1543, nicht erst in der Ausgabe von 1544, wie Klaus angibt. Vgl. "Dietrich", S. 405 und Sehling XI/I, S. 506a.

25) Vgl. Sehling XI/I, S. 506a.

26) Ibid., S. 506b.

26a) Wir glauben, daß G. T. Strobel möglicherweise einen falschen Eindruck gibt, wenn er Dietrich so schildert, als wollte er herzlich gern den Exorzismus als solchen aufgeben (vgl. a.a.O.). Er berücksichtigt eben die Tatsache nicht, daß Dietrich den als Gebet verstandenen Exorzismus ausdrücklich beibehält. Doch war Dietrich vielleicht dazu gezwungen insoweit als das Agendbüchlein zunächst keine Privatarbeit, sondern Rechtsinstrument des Nürnberger Rates war. Insofern könnte Strobel Recht haben.

27) Sehling XI/I, S. 506b. Es fehlt noch in der 1. Ausgabe (vgl. ibid.).

27a) Auch Prenter: Schöpfung und Erlösung, S. 446 weist auf dieses Evangelium als mögliches Mandatswort für die Kindertaufe hin.

28) Sehling XI/I, S. 506b.

29) Vgl. Sehling I, S. 23a; s. jedoch auch Sehling XI/I, S. 282a, wo das Eintauchen folgendermaßen gedeutet wird: "...soll der verstand noch die meinung nicht sein, die kindlein, wie sich der buchstab oder ordnung ansehen lässt, gar in das wasser zu tauchen dardurch es sunderlich winterszeit erschreken, in grosze siechtag fallen oder gar umbpracht werden möcht, sunder mit eintauchen oder aufgieszen der tauf fürsichtiglich, beschaedenlich und dermaszen gehalten, das kein kind in geferlicheit gegeben werd." Doch hat Bugenhagen jahrelang Bedenken gegen die Art des Taufens gehegt, nach der man den Kindern nur den bloßen Kopf mit Wasser benetzte. Vgl. dazu A. Scholz: Bugenhagens Kirchenordnungen in ihrem Verhältnis zueinander, in: ARG X (1912/13).

30) Vgl. Sehling XI/I, S. 177a; 178a.

31) Vgl. Sehling XI/I, S. 507a.

32) Vgl. Sehling XI/I, S. 177a: Die Hebammen sollen ermahnt werden, daß sie die trinitarische Taufformel deutlich sprechen können. Ibid., S. 174b: "Wann ein kindt mit schlechten gemainen wasser.."

32a) Ibid., S. 181, Anm. 19.

33) Vgl. Sehling XI/I, S. 175f.; 507f.

34) Vgl. Sehling I, S. 19b.

35) Ibid. XI/I, S. 508a: "Wie es bey den kranken sol gehalten werden, so des abentmals des Herren begeren." S. 510b: "Wie man die kranken trösten soll." S. 520a: "Von etlichen fellen, die sich des sacraments halb bey den kranken zutragen möge." S. 522a: "Wie man bey sterbenden leuten handlen soll."

36) Vgl. Sehling XI/I, S. 199b-200a.

37) Ibid., S. 531-537.

38) Klaus: Dietrich, S. 426 schreibt sehr richtig: "Unter den zahlreichen Veröffentlichungen sind nur sehr wenige systematischtheologische Werke zu finden. Das Schwergewicht seiner Arbeit ruhte auf der eigenen praktischen Tätigkeit und auf seinen Veröffentlichungen, die der kirchlichen Praxis dienen sollten."

39) Vgl. oben S. 3f.

40) Vgl. Sehling XI/I, S. 510a.

41) Ein besonderes Kapitel über den Bann erhielt das Agendbüchlein erst mit der Ausgabe von 1544 (vgl. ibid., S. 522b, Anm. a). Die Br.Nü.KO selbst enthält keinen Abschnitt darüber. H. Westermayer (a.a.O., S. 85ff.) berichtet, wie dieser Artikel aus der Kirchenordnung gänzlich herausgelassen war, weil die Juristen und Theologen sich nicht einigen konnten, durch welche Instanz der Bann zu handhaben war. Für Dietrich kam nur die eine Möglichkeit in Frage (vgl. Sehling XI/I, S. 525a): "...Im fall aber/das er auch solche andere vermanung verachten/unnd sich nicht wolte bessern/als denn sagt Christus/solt du/der du umb solches ergernusz weist/mit denen/die zuuor dabey gewest/unnd zeugen der andern vermanung können sein/solchen unbuszfertigen sünder bey der gemein verklagen/das ist/<u>für den Personen/so das offentliche gemeine Kirchenampt füren.</u>" Also der geistliche Amtsträger ist der zuständige Handhaber des Bannes.

42) Vgl. dazu die interessante Ausführung bei Klaus: Dietrich, S. 360-364.

43) Vgl. Sehling XI/I, S. 510b und oben Anm. 10, S. 3.

44) Vgl. Sehling XI/I, S. 196b; 510a.

45) Ibid., S. 197a; 510b. Unterstrichen sind die Wörter, die sich von der Br.Nü. Formel unterscheiden.

46) Ibid., S. 510b.

47) Ibid., S. 528a.

48) Ibid., S. 187b; 531a.

49) Ibid., S. 528b: "...Derhalb soll ein yeder Kirchen diener sich an dem gnügen lassen/wenn er von ein krancken oder gesundten höret/das er sich ein sünder bekennet und gnad begeret. Und soll nit dahin dringen/das man jm disz oder jhenes sage. Solches zufragen ist nit seines Ambts..." S. 529a: "Aber das man sie zwingen wolt/als hette man sie in eim stock/und ehe nit trösten/noch Absoluirn/denn sie hetten alles erzelet/was jhnen bewust/solches soll der Stockmeyster

unnd Hencker thun/der Kirchen diener soll es nicht thun..."

50) Vgl. Sehling XI/I, S. 186b; 187a.

51) Vgl. oben S. 30.

51a) Diese Meinung vertritt scheinbar W. Böhme: Beichtlehre für evangelische Christen, S. 32f. Auf S. 37 heißt es tatsächlich: "Was so absichtlich nicht gesagt würde, bliebe tatsächlich behalten." Daraus könnte man entnehmen, daß von den schwerwiegenden erinnerbaren Sünden nur jene vergeben werden können, die in der Einzelbeichte ausgesprochen werden. So weit geht die Mk.Br.KO nicht, sondern sie sagt nur, daß es eine gefährliche Sache ist, Sünden nicht offen zu bekennen. Gerhard Barth hat in seiner kritischen Rezension von Böhmes Buch (in: Monatschrift für Pastoraltheologie, 46. Jg. (1957), S. 365-371) richtig diese fragliche Deutung der Privatbeichte in Böhmes Darlegung erkannt. Auf der anderen Seite hat er aber die tiefe Einsicht der Mk.Br.KO nicht erreicht, denn er unterdrückt, wie Dietrich, das Bestreben nach einer Namhaftmachung von einzelnen Sünden in der Beichte. Vgl. dazu oben Anm. 16, S. 58ff.

52) Vgl. Sehling III, S. 61b.

53) Vgl. unsere Ausgabe, S. 13b.

53a) Vgl. Sehling XI/I, S. 548b.

54) Vgl. oben s. 74.

55) Vgl. Sehling XI/I, S. 531a.

56) Ibid., S. 529b.

57) Ibid., S. 531b. Das oben Zitierte zeigt, wie Dietrich in seiner Abendmahlsauffassung trotz seiner starken anti-römischen Frontstellung doch sehr lutherisch gedacht hat. Vgl. dazu Klaus: Dietrich, S. 321-331.

58) Ibid., S. 531a, Anm. 1...1: "So wirdt auch ein jeder Christ mit ernst sich fleyssen/das er den trost/welchen Gott im wort mit der Absolution verordnet/nicht dahynden lasz. Derhalb one schew/ja mit hertzen unnd willen/zu seinem Seelsorger/zu solcher zeyt sich finden/und zum wenigsten/wenn er sich anzeygt/ob er gleich sonst keines unterrichtens bedarff/die Absolution suchen und begern würd."

Der Ansatzpunkt für eine evangelische Konfirmation ist auch hier, genau wie in der Br.Nü.KO (vgl. oben S. 5), im Glaubensverhör mit Absolution bei der Abendmahlsanmeldung gegeben.

60) Vgl. WA 30/3, 74-80.

61) Vgl. die 2. Ausgabe des Agendbüchleins von 1543, Bl. Viij. Simon macht hierauf nicht aufmerksam. Vgl. Sehling XI/I, S. 537b.

62) Ibid., S. 538b. Vgl. auch die Festtabelle im Anhang.

63) Vgl. Sehling XI/I, 204a, b; 538a, Anm. b...b; ibid., S. 120, Anm. 61.

64) Sehling, ibid., S. 538a.

65) Ibid., S. 552b.

66) Vgl. oben S. 7.

67) Vgl. Sehling XI/I, S. 550a, b. Vgl. auch Klaus: Dietrich, S. 225-228; 321-324.

68) Daß die Elevation von den Verfassern der Br.Nü.KO nicht übersehen oder als abzuschaffendes römisches Gut angesehen wurde, beweist H. Westermayer, a.a.O., S. 89 - "Ebenso liess der Rat die Elevation nicht fallen (welche erst Veit Dietrich 1543 in Nürnberg abschaffte), die in Ansbach bereits abgekommen war, deshalb beschloss man in Nürnberg, den bezüglichen Passus aus der Kirchenordnung herauszulassen, und so die Elevation dem freien Ermessen anheimzustellen." Vgl. ibid., S. 92.

69) Vgl. Klaus: Dietrich, S. 228: "Von solchem anbeten/das ist eherbietung/haben wir gar keinen streyt/...Darum fechten wir solches anbeten nicht an/welches ein Mensch gegen dem andern/unnd sonderlich die unterthanen gegen jhre Herrn/thun sollen und können."

70) Ibid.

71) Viel klarer und richtiger hat Luther sich über die Anbetung des Sakramentes ausgedrückt. A. Peters ("Realpräsenz", S. 93ff.) hat Luthers Auffassung schön dargestellt. Dort heißt es: "Im Altarsakrament ist die adoratio ein abusus, wo immer sie die sumptio verdrängt; Jesus Christus ist in seinem Fleisch und Blut gegenwärtig, nicht um sich in das Sakramentshäuschen einsperren zu lassen, sondern um in die Herzen und Leiber seiner Gläubigen einzugehen. Die wahre adoratio muss hier zur sumptio werden, denn sie gehorcht dem Stiftungswillen Christi. Aber zugleich gilt, die geistliche Anbetung ist die sachentsprechende Haltung der Gegenwart des Herrn gegenüber. Luther kann nicht anders, er muss den 'im Abendmahl wahrhaft und wesentlich' gegenwärtigen Herrn (SD. VII, 126) anbeten; 'ipsa Fide iam adorasti et ipse te cogit eum adorare'. Die Anbetung richtet sich auf den unter Brot und Wein zu uns kommenden Herrn, nicht auf die Elemente an sich. 'Wir lehren nicht des Brods Gestalt anbeten, fürchten oder ehrlich halten noch des HERRN Tod vergessen; sondern den Leib und Blut Christi ehren wir im Brod' (WA 18, 191, 21ff.). Aber um der unio sacramentalis willen kann Luther nun sagen, man solle das Altarsakrament mit allen Ehren anbeten. Die metaphysische Trennung zwischen Christus und dem

Element erfolgt nicht, wohl aber die Unterscheidung: geehrt wird nicht die Kreatur an sich, sondern der in ihr gegenwärtige Herr."

Vgl. auch die Ausführung bei H. Sasse: This is my Body, p. 106. Dietrich hat wohl sein Verständnis des Wortes "Anbetung" als "Ehrerbietung" aus Luthers Traktat: "Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi" (WA 11, 417ff.) gewonnen, aber er hat Luther doch nicht ganz richtig verstanden.

G. Die KO für Pfalz-Neuburg, 1543

1) Vgl. Hans Rall: Pfalz-Neuburg und seine Fürsten, in: Neuburger Kollektaneenblatt 109 (1955), S. 11. Auch W. Möller: Andreas Osiander, S. 247-250.

1a) Vgl. Rall, a.a.O., S. 11.

1b) Vgl. Ambros Weber und Josef Heider: Die Reformation im Fürstentum Pfalz-Neuburg...in: Neuburger Kollektaneenblatt 110 (1957), S. 14f.

2) Vgl. Weber/Heider, a.a.O., S. 19. Die KO trägt den Titel: "Kirchen ordnung/Wie es mit der Christlichen Lehre/heiligen Sacramenten/und allerley andern Ceremonien/in meines gnedigen herrn/Herrn Otthainrichen/Pfaltzgrauen bey Rhein/Hertzogen inn Nidern und Obern Bairn etc. Fürstenthumb gehalten wird. 1543." Auf dem Schlußblatt heißt es: "Gedruckt zu Nürenberg/durch Johan Petreium/Anno MCXLIII." Die KO wird bei Richter nur in Auszügen abgedruckt (vgl. Richter II, S. 26-30).

3) Vgl. die oben zitierte Originalausgabe der Pf.Nb.KO, Vorrede, Bl. iij: "...bisz durch ein General oder National Concilium/oder durch andere der Christlichen Heupter versamlung/eyn bessere Ordnung gegeben wird." Auf solch ein Konzil verweisen auch die folgenden KOO: Mk.Br. (vgl. Sehling III, S. 40a und 89a), Ca.Gö. (vgl. Sehling VI/2, S. 709b), Köln. (vgl. unsere Ausgabe, Bl. cliij.) Der Hinweis auf ein kommendes Konzil ist sicher als eine politsich sehr kluge "captatio benevolentiae" zu verstehen. Vgl. dazu Weber/Heider, a.a.O., S. 19 und Anm. 90, wo er schreibt: "Durch diesen vorsichtigen Zusatz war den Priestern, welche der alten Religion treu bleiben wollten, ein Vorbehalt geschaffen. Sie konnten ihr Gewissen beschwichtigen mit der Angabe, daß die ganze Kirchenordnung nur eine vorläufige Einrichtung sei, welcher man sich auf kurze Zeit fügen könne. Das Volk konnte annehmen, daß es sich nicht um eine ständige Einrichtung einer Glaubenserneuerung handle,

sondern nur um die Beseitigung eingerissener Mißbräuche." Aus demselben Tatbestand ist es zu verstehen, daß Osiander eine so konservative KO geschaffen hat und dazu auf die Mk.Br.KO zurückgegriffen hat. Vgl. hierzu auch unten Anm. 3b.

3a) Vgl. Weber/Heider, a.a.O., S. 57-61.

3b) Vgl. dazu das Wort Osianders, zitiert bei M. Weigel: Beiträge zur Geschichte des Lebens und Wirkens des Hieronymus Rauscher, in: ZBKG XIII (1938), S. 164: "Die Kirchenordnung wird fast der unsrigen gleich, nur dass Otto Heinrich um des Volkes Einfalt und Schwachheit willen etliche Stücke aus der kurfürstlich Brandenburgischen Kirchenordnung eingezogen haben will." Demnach bildet die Br.Nü.KO die primäre, die Mk.Br.KO die sekundäre Quelle der Pf.Nb.KO von 1543.

4) Vgl. z.B. oben Anm. 7, S. 30f. Dagegen bedeutet der lange Zusatz in dem Artikel "Von Menschen Lehren" keine Sinnänderung, sondern nur eine Explikation.

5) Diese literarische Abhängigkeit soll die folgende Tabelle anschaulich machen (() = findet sich an anderer Stelle; + = mit geringfügigen Veränderungen):

A Br.Nü.KO	B Säch.KO	C Mk.Br.KO	D Pf.Nb.KO
Zeremonien	—	Zeremonien	C
Kindertaufe	—	—	A
Ermahnung zum Gebet u. zur Zucht	—	—	A
—	—	—	Taufgedächtnis
Gott tauft	—	—	A
Unsere Not	—	—	A
Taufgnade	—	—	A
Trost der Taufe	—	—	A
Ermahnung, über die Taufe zu predigen	—	—	A
Unterricht über die Nottaufe	—	—	A + Zusatz
Unterricht über die Kindbetterin	—	—	(A + Zusatz)
—	(Unterricht über die Nottaufe)	B	B

A Br.Nü.KO	B Säch.KO	C Mk.Br.KO	D Pf.Nb.KO
Ordnung für die Nottaufe	(Ordnung für die Nottaufe)	B	B^+
--	--	Personalien	C^+
--	(Taufvermahnung)	B	B^+
Taufvermahnung	--	A	A
Luthers Taufbüchlein	A	Übersetzung des Br. Taufrituale	Übersetzung des Eichstätter Rituale

5a) Sicher ist, daß Osiander seinem eigenen Taufformular aus dem Jahre 1524 nicht gefolgt ist (vgl. Sehling XI/I, S. 33-38).

Ein Blick auf Kaweraus (vgl. "Liturgische Studien...", a.a.O., S. 428ff.) schematische Darstellung der katholischen Taufliturgie zu Luthers Zeiten stellt folgendes heraus:

1) Das Gebet: "Gott, du unsterbliche zuflucht aller..." findet sich in der Magdeburger Agende an derselben Stelle wie in der Mk.Br.KO, dagegen im Eichstätter Rituale an anderer Stelle. Mit letzterem übereinstimmend ist nun die Stellung dieses Gebetes in der Pf.Nb.KO.
2) Das "Darumb. du vermaledeiter teufel" findet sich in der Magdeburger Agende wie auch in der Mk.Br.KO nur dreimal, während es im Eichstätter Rituale wie in der Pf.Nb.KO viermal vorkommt.
3) Das "Da höre nu, du verfluchter satan..." findet sich in der Magdeburger Agende, nicht dagegen im Eichstätter Rituale. Doch ist es sowohl in der Mk.Br.KO als auch in der Pf.Nb.KO zu finden.
4) Das Überreichen der Taufkerze findet sich sowohl in der Magdeburger Agende als auch in der Mk.Br.KO, fehlt aber sowohl in der Eichstätter Agende als auch in der Pf.Nb.KO.

Wir meinen damit gezeigt zu haben, daß die Taufordnung der Pf.Nb.KO grundsätzlich auf das Eichstätter Rituale zurückgeht (vgl. oben die Num. 1, 2 und 4), daß sie aber doch auch von der Mk.Br.KO abhängig ist (vgl. oben Num. 3).

5b) W. Möller: Andreas Osiander, S. 250 berichtet, daß die Octavausgabe der Pf.Nb.KO (auch aus dem Jahre 1543) einen anderen Taufritus als die Folioausgabe bringt, nämlich den der Br.Nü.KO.

6) Vgl. oben Anm. 12, S. 32f.

7) Vgl. oben S. 29.

8) Vgl. unsere Ausgabe der Pf.Nb.KO, Bl. 11f.

9) Vgl. oben S. 33.
10) Vgl. oben S. 3f.
11) Vgl. unten S. 145f.
12) Vgl. oben Anm. 14, S. 56ff.
13) Vgl. Sehling XI/I, S. 186a, b.
13a) Vgl. Klaus: Dietrich, S. 155.
14) Vgl. oben S. 56f.
15) Die Notwendigkeit der Privatabsolution ist in dieser KO nicht aus göttlicher Einsetzung, sondern aus menschlichen, seelsorgerlichen Nöten abgeleitet.
16) Vgl. unten S. 146.
17) Vgl. unsere Ausgabe der Pf.Nb.KO, Bl. 12. Der entsprechende Passus in der Mk.Br.KO heißt (vgl. Sehling III, S. 60b): "Und wiewol in mancherlei wege, als in gemeiner absolution und im heiligen hochwirdigen sacrament des altars vergebung der sunden in rechtem glauben auf die wort Christi empfangen wird...so hat er ja auch solch amt und befelch der schlüssel nicht on ursach eingesetz...".
19) Vgl. oben Anm. 15.
20) Vgl. Maurers Ausführung über den Unterschied zwischen dem lutherischen und dem calvinistischen Verständnis des de iure divino Begriffes in: Pfarrerrecht und Bekenntnis, S. 167; 176ff.
21) Vgl. oben Anm. 19, S. 6f.
22) Vgl. z.B. die folgenden Abschnitte in den Mk.Br. und Pf.Nb.KOO (Sehling III, S. 67b): "So sollen auch derhalben wie zuvor meldung beschehen, keine personen zum sacrament unverhört zugelassen werden.." Pf.Nb. dagegen schreibt (vgl. unsere Ausgabe, Bl. 23): "Derhalben sol auch niemandt/wie zuuor meldung beschehen/unuerhöret/und unabsoluirt zum heiligen Sacrament zugelassen werden." Oder im Abschnitt über die Krankenkommunion heißt es in der Mk.Br.KO (vgl. Sehling III, S. 81a): "...das alsdenn nur die substancialia, wie mit der nottaufen beschicht, gehalten werden; wie denn auch anfenglich...die aposteln selbst in gemeiner communion nur erstlich das vater unser gebetet und denn die consecration gethan etc." Dagegen der entsprechende Abschnitt in der Pf.Nb.KO (unsere Ausgabe, Bl. 44): "Und ob der Kranck so schwach were/das man mit jm müszt eylen/oder sonst vil wort nicht wol leiden köndt/so sol der Priester mit grosser bescheydenheyt handeln/ und alleyn die hauptstück/als die Absolution/Consecration/und die Communion/volziehen." Vgl. auch Sehling III, S. 67b: "...unverhört"

und Pf.Nb.KO, Bl. 23: "...unuerhöret:und unabsoluirt".

23) Vgl. oben S. 32; und unsere Ausgabe der Pf.Nb.KO, Bl. 11f.: "Man scl auch das volck unterweisen/das sie glauben/und gar nicht zweifeln/ dieweil der Priester da sitzt/nicht an eines schlechten menschen statt/sonder an der statt Christi/fürt und braucht auch nach dem befelch Christi/sein Götliche wort/zu der entbindung/oder behaltung der sünden/das Christus selbs/das Beichtkind/durch den Mund des Priesters/ der in disem werck ein diener Christi ist/absoluir und ledig sprech von sünden."

24) Vgl. Sehling XI/I, S. 186b.

25) Vgl. Sehling I, S. 269b.

25a) Vgl. oben S. 32.

26) Vgl. Sehling III, S. 62b.

27) Vgl. unsere Ausgabe, Bl. 15f.

28) Vgl. oben S. 33 und Anm. 71, S. 42.

29) Vgl. oben S. 31. Osianders Fassung weicht nur unwesentlich davon ab.

30) Vgl. Sehling XI/I, S. 187b, die erste (von Osiander verfaßte) Formel.

31) Vgl. unsere Ausgabe der Pf.Nb.KO, Bl. 15.

32) Vgl. oben Anm. 23, S. 21ff.

33) Sommerlaths Auffassung der Absolution tendiert auch in diese Richtung (vgl. seine Abhandlung: Der sakramentale Charakter der Absolution).

34) Vgl. unsere Ausgabe der Pf.Nb.KO, Bl. 15.

35) Vgl. Sommerlath, a.a.O., S. 214. Doch meint Sommerlath sagen zu müssen, daß dies nicht Luthers eigentliches Anliegen bei der Privatabsolution war.

36) Dasselbe tut Sommerlath, ibid., S. 215, der zwischen dem bloßen Angebotscharakter der Wortverkündigung und der Absolution, die die Vergebung als ein Ereignis schafft, unterscheidet. Über Osianders Kinderpredigten ist auch Wilhelm Löhe von dieser Auffassung bestimmt. Vgl. Hirsch: Osiander, S. 294f.

37) Vgl. oben S. 90.

38) Vgl. oben S. 92.

38a) Zur allgemeinen Orientierung vgl. das Kapitel "Bann und Privatbeichte" in W. Möllers: Andreas Osiander, S. 169-189.

39) Vgl. unsere Tabelle oben Anm. 13, S. 33f.

40) Vgl. oben S. 4 und Anm. 90, S. 45.

41) Vgl. unsere Ausgabe der Pf.Nb.KO, Bl.22.

42) Ibid. Bl. 21b: "...so wöllen wir erstlich nach dem die priuat Messen/

d einsetzung Christi Jesu/auch volgent dem Apostolischen brauch/gantz und gar entgegen/daraus auch unzelich miszbreuch entstanden/das die selben hinfüro abgethon/und nit mer gehalten werden."

43) Vgl. Pf.Nb.KO, Bl. 23a.

44) Vgl. oben S. 88 und unsere Ausgabe der Pf.Nb.KO, Bl. 23: "Derhalben sol auch niemandt/wie zuuor meldung beschehen/unuerhöret/und unabsoluirt zum heiligen Sacrament zugelassen werden."

45) In der Br.Nü.KO konnte Osiander (?) noch schreiben (vgl. Sehling XI/I, S. 198b): "Deszgleichen haben es die Apostel auch also geordnet/ dasz man zu bestimpten tagen das Abentmal hat gehalten/und hat sich niemand dauon entzogen/dann die von öffentlicher sünden wegen/öffentlich im Bann waren. Dieweyl dann die Christenheyt kein höhere und scherpffere straff hat/dann dasz sie die öffentlichen Sünder durch den Bann vom Abentmal auszschleusst/Warumb thun wir uns nun selbs in Bann?" Vgl. auch oben S. 33.

46) Vgl. oben S. 35ff.

47) Vgl. oben S. 37. Die Stellung des Sanctus zeigt dies deutlich.

48) Dieses Gebet bedeutet den Ansatz zu einer echten Epiklese. Vgl. Pf.Nb. KO, Bl. 26. Zu diesem Gebet vgl. Schmidt-Lauber, a.a.O., S. 163ff.

49) Vgl. oben Anm. 77c, S. 43f.

49a) Vgl. oben Anm. 10, S. 2; 36.

49b) Vgl. oben S. 37.

50) Vgl. oben S. 38.

51) Ibid.

52) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 31.
Ibid., Bl. 32. Osiander war viel mehr als die Br.Nü. und die Mk.Br.KO bestrebt, den Gottesdienst von der lateinischen Sprache zu befreien.

53a) Vgl. aber dazu oben S. 64 und Anm. 48, S. 66.

54) Z.B. in der Osterkollekte wird das Wort "Sacrament" durch "geheymnus" ersetzt, und in der Kollekte für die schwangeren Frauen heißt es: "...der uns von der befleckung des fleyschs und der sünden erlöset hat", statt "der uns von dem flaysch und sünden erlöset hat".

55) Vgl. Althaus d.Ä., a.a.O., S. 54f.

56) Diese Sorgfalt haben wir schon öfter bemerkt. Vgl. z.B. oben S. 91.

57) Vgl. oben Anm. 16, S. 34.

58) Vgl. Sehling III, S. 75-78, bes. S. 77b und unsere Ausgabe der Pf.Nb. KO, Bl. 40-42; auch oben S. 39ff.

59) Vgl. Sehling III, S. 78 und I, S. 269f.

60) Vgl. oben S. 91; 95.

61) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 24.
62) Ibid., Bl. 31.
63) Ibid., Bl. 43b.
64) Vgl. Sehling XI/I, S. 199b.
65) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 43b.
66) Ibid., Bl. 44.
67) Ibid.
68) Vgl. unten S. 142 und Anm. 64, S. 113ff.
69) Vgl. oben S. 44f.
70) Ibid.
71) Vgl. Sehling XI/I, S. 203a, b.
72) Vgl. ibid. III, S. 81.
73) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 47; auch oben S. 18; 45.
74) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 49.
75) Vgl. Sehling XI/I, S. 201b, 202a.
76) Vgl. oben S. 91; 95.
77) Vgl. Sehling XI/I, S. 202b.
78) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 49b. Vgl. zu diesem Fragenkomplex den Artikel von Matthias Simon: Zur Entstehung der Kirchenbücher, in: ZBKG 28 (1959), S. 129-142. Auf S. 139 äußert er eine Vermutung über den Grund für die Entstehung evangelischer Kirchenbücher. Er schreibt: "Die Stadt konnte aber unmöglich in ihrem evangelischen Kirchenwesen die Fortführung der früheren kirchlichen Trauungen befehlen. In den Ehebüchern scheint nun jemand einen Mittelweg gesehen zu haben. Man bot die Beurkundung einer Eheschließung an und zwar bei der Stelle, bei der bisher die kirchlichen Trauungen stattgefunden hatten, und schuf so einen Anreiz zu deren Weiterführung." Vgl. auch Sehling XI/I, S. 125, und ZBKG 29 (1960), S. 1-24. Die Tatsache, daß in der Pf.Nb. KO die Kirchenbücher nicht nur mit Ehedaten, sondern auch mit Taufdaten zu tun haben, zeigt, daß ihre Führung nicht in erster Linie kirchenrechtlich, sondern vielmehr seelsorgerlich bestimmt ist. Vgl. dazu sowohl Sehling XI/I, S. 281a, als auch Simons harten Angriff gegen die Auffassung von Heinrich Börsting, in: ZBKG 29 (1960), S.19f.
78a) Vgl. oben S. 42.
79) Vgl. Klaus: Dietrich, S. 168-174.
80) Vgl. oben S. 45ff.
81) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 50.
82) Vgl. oben Anm. 154, S. 51ff. Dazu auch Weber/Heider, a.a.O., S. 24.
83) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 50.

84) Vgl. oben S. 7 und Anm. 66, S. 17ff.

85) Vgl. dazu oben S. 7 und Anm. 64, S. 17.

86) Vgl. oben Anm. 35, S. 63ff.

87) Dahinter steckt ein biblizistischer, "calvinistischer" Zug. Vgl. oben S. 90.

88) Dieses Mißverständnis ist vorhanden, wenn man nicht scharf zwischen Ordination und Installation unterscheidet und die Ordination in der Installation aufgehen läßt. Durch diese Vermengung ist es fast unvermeidlich, daß ein Pastor seine Amtsvollmacht und seinen Amtsauftrag als von der Gemeinde statt als von Gott herrührend verstehen wird. Wenn er sich dann aus irgendeinem Grunde ohne eine Gemeinde finden sollte, müßte für ihn in demselben Moment auch seine Amtsverantwortung aufhören. Er könnte dann nach Belieben machen, was er eben will, ohne an seine Sendung zum Dienst an Wort und Sakrament denken zu müssen. Daraus könnte die Gemeinde schließen, daß sie tatsächlich die Instanz ist, welche Vollmacht und Auftrag des Kirchendieners bestimmt, und damit würde das echte Gegenüber zwischen geistlichem Amt und Gemeinde in Frage gestellt und dadurch wiederum das Heil des Einzelnen aufs Spiel gesetzt werden. Wenn man einmal das geistliche Amt als de iure divino gestiftet versteht (und das verlangen sowohl das N.T. als auch die lutherischen Bekenntnisschriften), muß man die Konsequenzen daraus ziehen und die Amtsverantwortung nicht von der Berufung durch eine bestimmte Gemeinde, sondern von der Berufung Gottes, die ein für allemal in der Ordination "öffentlich bekundet" wird, ableiten. Dabei ist zu beachten, daß die lutherischen Bekenntnisschriften die Ordination als de iure divino befohlen verstehen. Vgl. dazu Melanchthons "Tractatus de potestate papae", §65 und §72.

89) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 16b.

90) Vgl. oben S. 28f.

91) Vgl. oben S. 5.

92) Vgl. oben Anm. 86, S. 68f., und S. 136ff. Auf den dort bekannten Glauben nimmt dann das Gebet Bezug.

93) Vgl. oben S. 70f.

94) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 50b.

95) Vgl. oben Anm. 7, S. 30ff.

96) Vgl. die Festtabelle im Anhang.

97) Vgl. z.B. die Ordnung für das Begräbnis, oben S. 97.

98) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 51b.

99) Ibid.

100) Vgl. oben S. 49ff.
101) Vgl. die Pf.Nb.KO, Bl. 52b.
103) Vgl. oben Anm. 7, S. 30ff., und S. 51f.
104) Vgl. z.B. oben S. 87; 92; 95-98; 100.
105) Vgl. z.B. oben S. 90f.; 94; 100; Anm. 7, S. 30ff.
106) Vgl. z.B. oben S. 88; 90f.; 95; 100.
107) Vgl. oben S. 88ff.
108) Vgl. oben S. 92f.
109) Vgl. oben S. 96.
110) Vgl. oben S. 98; dazu auch S. 90.
111) Vgl. z.B. oben S. 98ff.
112) Vgl. oben Anm. 3b.

H. Die KO für Schweinfurt, 1543

1) "Kirchenordnung Eines Erbarn Raths/des heiligen Reichs Stat Schweinfurt in Francken/Wie man sich beide mit der Lehre und Ceremonien halten solle, 1543. 1. Corin. 14. Lassets alles züchtiglich und ordentlich zugehen." Am Ende der Ordnung: "Gedruckt zu Nürnberg/durch Johan Petreium." Aus dieser KO bringt Richter nur Auszüge. Vgl. Richter II, S. 21-23. Jetzt aber vollständig gedruckt bei Sehling XI/I, S. 624-644.

   Zur Geschichte Schweinfurts vgl. Friedrich Stein: Geschichte der Reichsstadt Schweinfurt, und Simon Schoeffel: Die Kirchenhoheit der Reichsstadt Schweinfurt; zur Biographie Sutels vgl. Paul Tschackert: Magister Johann Sutel, Reformator von Göttingen, Schweinfurt und Northeim, in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 2. Jg. (1897), S. 1-140.

1a) Vgl. Sehling XI/I, 620.
1b) Ibid.
1c) Vgl. Fabian, a.a.O., S. 26f.
1d) Vgl. Schoeffel, a.a.O., bes. S. 45; 168-176; 185-190; 242. Daß Philipp Sutel so viel freien Raum gab, spricht für den Landgrafen. Er drängte seine eigenen Wünsche nicht anderen auf.
1e) Vgl. Sehling XI/I, S. 624b.
1f) Vgl. Anm. 1.
1g) Vgl. Schoeffel, a.a.O., S. 213; 215; 221.
1h) Ibid., S. 171.

1i) Ibid., S. 183.

1j) Diese ausdrückliche Anknüpfung war wichtig, denn Schweinfurt hatte 1530 die CA nicht unterschrieben. Vgl. dazu Schoeffel, a.a.O., S. 187ff.

2) Vgl. Sehling, a.a.O., S. 624-630.

3) Ibid., S. 630-631.

4) Ibid.: "...sollen alhier keine andere Prediger und Capellan auffgenomen und bestetiget werden/denn die/so der Augsburgischen Confession verwand und anhengig sind...".

5) Zu den folgenden Angaben vgl. Sehling XI/I, S. 631b-632.

6) Ibid., S. 643a: "Droben ist schon von der Litaney gesagt/und sol ye dise Ordnung also bleiben/das sie ja zum wenigsten ein mal in der wochen gesungen werde/Denn die letzte zeit ist nun da/und ist gewisz/das wir Christen hinfurt uns wenig frides/oder guter tage auff erden vertrösten können/Der Türcke bricht mit grosser gewalt herin/So ist im Babstumb des schendens/Lasterns/und verdammens kein masse/noch ende/das liebe wort Gottes heissen sie stracks eine Ketzerey/Und keine Reformation oder besserung können sie leiden/Doher ist Gott erzürnet/und mus gewis die Welt einen stosz nemen/wo sie anders nicht gar brechen wird/und d Jungstag plötzlich her zu fallen/

Drumb sol durch Prediger und Caplän das volck zum gebet ermanet werden/Das ein yeder im starcken Glauben zu Gott schreien und rüffen wöllen/Damit das arme geringe heufflein errettet werde. Was kan Gott mehr verdrissen/denn das wir zu dem grossen jamer und unglück/das bereit für der thür ist/gleich schnarcken/und schlaffen/Und so gar wenig sein/die do mit ernst beten."

7) Vgl. oben S. 4. Sowohl Tschackert: Magister Joh. Sutel..., S. 44, als auch Schoeffel, a.a.O., S. 242 weisen darauf hin, daß sich Sutel bei der Einrichtung der Gottesdienste an die Braunschweiger KO anlehnt. Welche ist damit gemeint? Die für Wolfenbüttel/Braunschweig von 1543, an der Corvinus, der Sutel wohlbekannt war, mitgewirkt hat (vgl. Sehling VI/I, S. 4; 50ff.)? Hätte Luther auch von <u>dieser</u> KO gesagt, daß sie zu papistisch sei (vgl. unten S. 109)?

8) Verwendet wurden die herkömmlichen Antiphonen, Hymnen, Responsorien, Cantica und jeweils drei Psalmen.

9) Vgl. Sehling XI/I, S. 641b.

10) Ibid., S. 632-639.

11) Ibid., S. 633a.

12) Ibid., S. 639b.

13) Ibid.: "...Und domit wir bey einerley form/weise/und wort/stetes bleiben/so sollen die Cappellan bey der Nürnbergischen ordenung gerichts bleiben...".

14) Ibid., S. 640a.

15) Vgl. Sehling XI/I, S. 202b; vgl. auch die Pf.Nb.KO, unten S. 97 und Anm. 78, S. 83.

15a) Vgl. hierzu Simon: Zur Geschichte der Kirchenbücher, in: ZBKG 29 (1960), S. 19. Er führt die Eintragung der Patennamen sehr richtig auf seelsorgerliche und nicht, wie in der römischen Praxis, auf rechtliche (geistliche Verwandtschaft) Gründe zurück.

16) Diese Argumentation wird aus der Br.Nü.KO entlehnt. Vgl. Sehling XI/I, 185b.

17) Vgl. Sehling XI/I, S. 640a.

18) Ibid.; vgl. auch unsere Ausführung über das Agendbüchlein, oben S. 81ff.

19) Vgl. Sehling XI/I, S. 640b: "Aber doch sollen die Caplan/in dem sie das volck/beide alt und jung verhören/sich mit worten gantz freundlich vernemen lassen...Auff das man spüre und mercke/das ein Kirchendiener/sich vetterlichen erzeige/und es von gantzem hertzen gut meine mit seinen Pfarkindern."

20) Ibid., S. 641a.

21) Ibid.

22) Vgl. oben Anm. 10, S. 1ff.

23) Vgl. Sehling XI/I, S. 641a: "...Auf das sie es alle hören...".

24) Ibid.: "...und wenn er das gelesen hat/sol er denn auszschreien/oder verkündigen die leute/so ehlich wöllen werden/Deszgleichen die heilige tage verkündigen."

24a) Vgl. oben S. 103.

25) Vgl. oben S. 103.

26) Vgl. Sehling XI/I, S. 641b.

27) Ibid., S. 631a: "...inn der Kinder Predig/halten die Ordnung und Ceremonien der Kirchen zu Nürnberg. Also/das sie im Catechismo keine andere wort füren/sonder lassen es bleiben/wie zuuor gefasset ist/auff das die kinder nicht jrre werden/sonder bey einerley wort jmmerzu bleiben. Es ligt nichts daran/ob gleich etliche spotten wolten/und fürgeben/die Cappellan künnen nichts dann ausz dem Buche lesen/Item/sie wöllen auch wol ausz dem Buch lesen usw. Denn man musz allhier nicht auff die spötter sehen/sonder bedencken die liebe Jugent/die do

bey uns als zur Schule gehet/und mit grossem vleys angefürt sol werden. So können sonst in andern predigen die Cappellan jrer kunst/wo es erforderet die not/wol brauchen/Doch sollen sie einen Methodum wissen und halten/und nicht von der fürgenomen materi/wie etlich unwissende pflegen/weichen/welchs ye wed dem Lerer/noch dem Zuhörer nutz ist." Vgl. die Anklänge an Luthers Vorrede zu seinem Kl. Katechismus!

28) Ibid., S. 642b: "So sollen hinfurt/auch nach laut der Nürnbergischen Ordnung/und Agend Büchlein/die Leute so sich Ehelich zusamen verpflicht haben...". S. 643a: "Es sollen aber auch die Capellan/wenn sie die Leute/so sich Ehelich zusamen verpflicht haben/einleiten/ stracks und gerichts bleiben bey der Nürnbergischer Ordenung/Und sich keiner newerung befleissen."

29) Ibid., S. 642b.

30) Ibid., S. 642a, b.

31) Ibid., S. 643b. Vgl. auch oben S. 83f.

32) Vgl. die Festtabelle im Anhang.

33) Vgl. Sehling XI/I, S. 643b.

34) Ibid., S. 644b. Sutel denkt hier an Luthers "Christliche gesang lateinisch und deutsch zu begräbnis" (vgl. WA 35, 304-307; 335f.).

35) Sutel scheut sich nicht, auf das nicht kanonische Buch Tobias hinzuweisen: "So hat ye dises wercks halber die schrifft Tobias gelobt..."

36) Ibid.

37) Vgl. oben S. 80f.

38) Vgl. Sehling XI/I, S. 631a.

39) Ibid., S. 631a; 640a, b; 641a.

40) Ibid., S. 631a; 639b; 641a, b; 642b; 643a.

41) Ibid., S. 639b; 640a, b; 642b.

42) Ibid., S. 630a; 637b; 644b.

43) Ibid., S. 631a.

43a) Nur die Praxis für die Wochentagsgottesdienste (oben S. 103) und die hinzugekommenen Feiertage (oben S. 107) bedeuten einen Unterschied.

44) Vgl. H. Waldenmaier, a.a.O., S. 84: "Auch mit Gewändern, Lichtern usw. verfuhr man so konservativ, daß selbst Luther die Agende für zu papistisch erklärte." Für diese Auskunft weist Waldenmaier auf J. M. Sixt: Reformationsgeschichte der Reichsstadt Schweinfurt (1794), S. 104, hin. Die Seitenangabe ist sicher ein Druckfehler, denn dort findet sich nichts zum Thema. Das, worauf Waldenmaier sich beruft,

steht auf S. 139ff.: "Im Ganzen genommen stimmt diese Agenda ziemlich genau mit der Nürnbergischen überein, worauf oft verwiesen wird; aber Sutellius nahm doch dabey sorgfältig auf das hiesige Lokale der damahligen Zeit Rücksicht, und behielt manche Ceremonien bey, die vorhin in der katholischen Kirche üblich waren: so lässt er z.B. noch beym Gottesdienste im Chor lateinische Gesänge anstimmen, zuerst aus der lateinische, und dann aus der teutschen Bibel-Übersetzung die gewöhnlichen Stücke verlesen, Lichter und Messgewänder bey dem Abendmahle brauchen, und die Feyertage der Geburt Mariä, der Himmelfahrt Mariä, der Maria Magdalena, des H. Laurentius, aller Heiligen und der h. Elisabeth noch feyerlich begehen. Diesz war freylich nicht nur nöthig, weil der Geist des Katholicismus noch nicht bey allen verwischt und von dem bessern Geiste des Protestantismus verdrängt worden war, sondern auch weislich gehandelt, da durch solch eine unschädliche Heranlassung, worüber sich Sutellius selbst hie und da näher erkläret, mancher Anstoss vermeiden und der Anhänger des alten Glaubens eher gewonnen ward. Sutellius hatte hierinn ganz nach den Grundsätzen gehandelt, die Luther vor 11 Jahren, nähmlich 1531 gegen ihn in einem Briefe geäussert hatte, ganz nach seinem damahls gegebenen Rathe, der sollte es mit Ceremonien, die den Glauben nicht verletzten, nicht genau nehmen; denn er wisse selbst, dasz daher das unwissende Volk leicht Veranlassung nehme, das Wort zu verachten; und wenn gleich Ceremonien nicht zur Seligkeit gereichten, so würden doch durch einige derselben gemeinhin Einfältige gerührt; die Ceremonien bey der Messe, z.B. Altäre, Kleider, Lichter und dergleichen Kleinigkeiten also, die zu Wittenberg, beybehalten, oder, wenn sie schon abgeschafft wären, noch und noch um der Knaben und Einfältigen willen wieder hervor gesuchet werden; denn nach diesen müsse man sich bequemen.' (Der Brief selbst ist nebst noch einem andern als Beylage zuerst aus dem Originale abgedruckt worden in D. Christoph. Aug. Heumanni disputat. [illegible] Goetting. 1730). Aber jetzt dachte Luther ganz anders, da sich in seinem Kreise und in den Ländern der protestantischen Stände seit jener Zeit so vieles geändert hatte: deszwegen miszbilligte er auch, wenn einer handschriftlichen Nachricht zu trauen ist, die Schwäbische Kirchen-Ordnung mit der ganz in seiner Ausdrucksweise von sich gestelltenÄusserung: sie stinke zu sehr nach dem Papstthum; und verfertigte keine Vorrede dazu, wie es Sutellius freundschaftlich von ihm verlanget hatte." Vgl. auch Schoeffel, a.a.O., S. 240 und S. 231.

wo Schoeffel berichtet, daß Luther 1531 die Vorrede zu der hauptsächlich von Sutel verfaßten KO für Göttingen **geschrieben** hat. Schon dadurch wird die freundschaftliche Beziehung zwischen Luther und Sutel klar bezeugt. (Vgl. WA 30/3, 249ff.; WA Br. 6, 42f.) Hinzu kommt Luthers Vorrede (1539) zu Sutels "Das Euangelion von der grausamen... Zerstörung Jerusalems" (vgl. WA 50, 665ff.). Auch zwischen Sutel und Melanchthon bestand eine freudschaftliche Beziehung (vgl. Tschackert: Magister Joh. Sutel..., S. 42).

44a) Vgl. oben Anm. 44. M. Simon, der die Einleitung zu der Schweinf. KO in der Sehlingschen Ausgabe geschrieben hat (vgl. Sehling XI/I, S. 619-623), scheint der angeblichen "Luther-Nachricht" Glauben zu schenken. Er schreibt a.a.O., S. 621: "Diese Nebengottesdienste sind ja überhaupt eine besondere Eigenart dieser Kirchenordnung. Sie behielten nicht nur ähnlich wie Hof in den Vespern drei (von den sonst üblichen fünf) Psalmen der mittelalterlichen Vesper bei, sondern führten auch die Metten in ausgedehnter Weise weiter. Natürlich zeigt auch Sutels Einleitung dieser Haltung entsprechende Eigenprägung. Es ist daher durchaus verständlich, was in dem zum Abdruck benützten Exemplar von der Hand ihres ersten Besitzers, des damals eben nach achtjährigem Studium in Luthers Umgebung aus Wittenberg gekommenen Pfarrers Hieronymus Rauscher in Oberndorf, steht: 'Diese kirchenordnung ist D. Martino Luthero zur besichtigung zugeschickt worden mit bitt, sie mit einer vorred zu zieren. Die hat er einem rat wieder zugeschickt und gesagt, sie schmeck zu sehr nach dem bapsttum, könnt sie nit approbiren.'" "Verständlich" finden wir dieses angebliche Luther-Urteil nicht. Vgl. hierzu auch Tschackert: Magister Joh. Sutel..., S. 44, Anm. 2. Er urteilt einfach: "Sixt hält die Angabe des Chronisten für historisch, Beck (vgl. H.C. Beck: M. Johannes Sutellius..., Schweinfurt 1842, S. 81f.) nicht."

44b) Vgl. aber oben Anm. 44a. Nach Simon ist Hieronymus Rauscher der Verfasser dieser Nachricht. Doch stand Rauscher selbst mit Sutel auf gutem Fuße (vgl. dazu M. Weigel: Beiträge zur Geschichte des Lebens und Wirkens des Hieronymus Rauscher, in: ZBKG 13 (1938), S. 152f.).

45) Vgl. die Untersuchung von Adolf Boes: Die reformatorischen Gottesdienste in der Wittenberger Pfarrkirche von 1523 an, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 4. Band, 1958/59, S. 1-40. Hier wird der Beweis erbracht, wie "papistisch" Luthers eigene Wittenberger Gemeinde tatsächlich war.

46) Vgl. oben S. 22.
47) Vgl. dazu auch Schoeffel, a.a.O., S. 240.

I. Die KO für Schwäbisch-Hall, 1543

1) Vgl. Richter I, S. 40-49. Zu Brenzens theologsichen Voraussetzungen vgl. Heinrich Hermelink: Johannes Brenz als lutherischer und schwäbischer Theologe; Rosemarie Müller-Streisand: Theologie und Kirchenpolitik bei Jakob Andreä bis zum Jahr 1568, in: BWKG, Jg. 60/61 (1960/61), S. 231-244; Otto Fricke: Die Christologie des Johann Brenz.
2) Ibid., S. 43. Vgl. auch Waldenmaier, a.a.O., S. 16.
3) Vgl. Richter I, S. 43b: "Und das die kirche cleydung nit gar verworffen werde mocht der Diaconus so sich bezimen wolt des gebets ernst und Herlichait zu erzaigen ain Cormantel anlegen wie bisshieher zu Vesper und metten gewont war Aber nit ein messgewandt dan es kein man noch weybs claidung ist, Sonder zu gar nerrisch anzusehen vor der gemeinen Versamlung."
4) Ibid., "...Sol der Diaconus Pfarrer oder wer dartzu verordnet wurt mit lauter stim in teutscher sprach das brot und den wein segnen mit dem wort das Cristus selb gesprochen hat."
5) "Ordnung der Kirchen/im eins Erbarn Raths zu Schwäbischen Hall/Oberkeit und gepiet gelegen. Gedruckt zu Schwäbischen Hall/Durch Pancratium Quecken. Anno. MDXLIII." Auszüge in Richter II, S. 14-21.
6) Vgl. Westermayer, a.a.O., S. 98-102.
7) Vgl. Hartmann/Jäger: Johannes Brenz, Bd. 2, S. 81ff.
7a) Ibid.
8) Vgl. Richter II, S. 15a: "Nun ist solche leer, auch alles was zu jrer beuestigung, erleuterung und erklärung nutzlich und notwendig, Inn der heiligen Biblien, Alts und Newes Testaments, so genant werden, Libri Canonici, durch den heiligen Geist, gantz gründlich und reichlich verfast und begriffen, Derohalben sol die Biblia, als der schatz der Christlichen Kirchen, und das recht buch desz heiligen Geists, allen Leerern und Kirchendienern am fleissigsten befolhen sein.

Dieweil aber inn der zwispaltung der Religion, ein yetliche partey sich der Biblien berümpt, auch mancherley falsche deutung durch die unuerstendigen eingefüret würdt. Darmit nun der recht verstand und einigkeit der Christlichen leer inn der Kirchen erhalten, so sollen

die Artickel, so zu diser zeit in der Religion streittig, nach der Augspurgischen Confession und Apologia (darinn sie mit bestendigem grundt der heyligen Schrifft klärlich erörtert) verstanden, geleeret und gepredigt werden."

8a) Vgl. oben Anm. 5, S. 19.

9) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, 1543, Bl. I-XI.

10) Vgl. die Vermahnungen und die vorangestellten Gebete.

11) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. V: "Dweil aber der Tauff/ mit rechtem glauben/den allein Gott gibt/sol angenommen werden/und wir aus Christlicher lieb schuldig seyen für einander zu bitten/so sollen wir uns dis gegenwürtig Kindlin/in unser gebet beuolhen lassen sein/und unsern Herrn Gott anrufen/dz er wöl von wegen seins lieben sons Jesu Christi/der auch sich für die Kinddlin inn denn todt gegeben/disem .N. den rechten glauben durch seinen heiligen Geist mitteylen/dardurch es denn Tauff nutzlich und heilwertig entpfahen/auch inn der entpfangenen gnad bestendiglich inn allem gehorsam zu der ewigen seligkeit beharre."

11a) Ibid., Bl. X-XI.

12) Vgl. das Schlußgebet, ibid., Bl. XI: "...der dich anderwert geborn hat/ durchs Wasser und denn heiligen Geist."

12a) Vgl. oben S. 77.

13) Ibid., Bl. XII-XIII.

14) Vgl. Sehling XI/I, 178a.

15) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. XIV.

) Ibid., Bl. XIV-XIX. Diese Reihenfolge legt dem Hauptstück von der Taufe besonderes Gewicht bei. Dieselbe Reihenfolge findet sich in Brenzens Katechismen von 1535 und 1551 (vgl. Reu: Quellen zur Geschichte..., 1. Teil, I. Süddeutsche Katechismen, S. 309-314; 327ff.).

17) Ibid., Bl. XIX: "Darumb sollen die leut vermanet werden/das sie sich/ inn anfechtung jrer sünden/und fürnemlich/wann sie das Sacrament desz Nachtmals entpfahen wöllen/zu vor jren Pastorn und Seelsorger anzeigen/ jres radts/wo sie desselben notdürfftig/pflegen/sich besonderlich underrichten lassen/und die Absolution begeren/darmit das gewissen/ durch sollich sonderlich gesprech/rechten Christlichen bericht und trost entpfahe."

18) Vgl. oben S. 81.

19) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. XIX.

20) Vgl. oben S. 81ff.

21) Vgl. Klaus: Dietrich, S. 152ff.

22) Vgl. oben Anm. 17 und unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. IX: "So nun die leut nacheinander/und sonderlich verhöret/auch zur anhörung der Absolution versamlet/und von wegen jres unbuszfertigen lebens/ oder anderer wichtigen ursachen halben/nicht angestalt seyen/sol der Pfarher oder Diaconus die volgendt Predig verlesen."

23) Brenz stellt zwei zur Wahl. Die erste erklärt, was rechte Buße sei, nämlich Bekenntnis der Sünde und Glaube an Gottes Vergebung durch Christus, und weist dann auf die Evangeliumspredigt, die Taufe und das Abendmahl als den Ort hin, wo solcher Glaube genährt wird. Zum Schluß wird vom neuen Leben im Hl. Geiste geredet. Die zweite Predigt geht von Joh. 20 aus und behandelt wiederum die Frage von der echten Buße. Auch hier schließt die Predigt mit dem Hinweis auf das neue Leben im. Hl. Geiste. Vgl. a.a.O., Bl. XX-XXX.

24) Es werden drei Absolutionsformeln zur Wahl gestellt, Die erste und die zweite stammen aus der Br.Nü.KO, nur daß jetzt die zweite Person pluralis verwendet wird. Auch heißt es in der ersten Formel "ein ordenlicher diener" statt "ein beruffner diener" (vgl. unten S. 161). Die dritte Formel lautet: "Das ist gwiszlich war/und ein tewer werds wort/das Jesus Christus kommen ist inn die welt/die sünder selig zumachen/hierauff verkündige ich euch verzeihung aller ewer sünd/von wegen Jesu Christi/und sag euch derselben allen ledig unnd losz/im namen des Vaters/und des Sons/und des heiligen Geists/Amen." Diese Formel ist besonders interessant, weil sie die zwei Typen, die in den Br.Nü. Formeln repräsentiert sind (die annunziative Form und die deklaratorische Form, vgl. oben Anm. 23, S. 21ff.), in einer Formel verbindet.

25) Vgl. a.a.O., Bl. XXXI: "...So bitten wir gantz gehorsamlich/du wöllest uns mit der krafft deins heiligen Geists begeben/das wir uns fürohin von sünden hüten/und ein rechten Götlichen wandel/inn deinem beruff füren mögen...".

26) Drei Segensformeln werden zur Wahl gestellt, die erste, zweite und vierte Formel der Br.Nü.KO mit nur ganz geringfügigen Änderungen. Interessant ist die Tatsache, daß Brenz den Segen aus dem Missale Romanum, der sich in der Br.Nü.KO findet, nicht übernommen hat (vgl. Sehling XI/I, S. 198a und Anm. 14). Ist das wohl als Zeichen einer anti-römischen Einstellung zu werten?

27) Vgl. R. Günther: Württemberg und die öffentliche Beichte auf lutheri-

schem Boden während des 16. Jahrhunderts, in: MGkK, 2. Jg., 1897, S. 251.

28) Vgl. oben Anm. 23, S. 21ff., und Anm. 67, S. 41f.

29) Vgl. Brenzens Beichtpredigt, a.a.O., Bl. XXV-XXVI: "Dise wort (Joh.20) hat Christus nach seiner urstendt geredt/und hiemit die heiligen Apostel widerumb in das predigampt eingesetzt/und beuolhen/dz sie sollen in der gantzen welt/die verzeihung der sunden von seinet wegen verkündigen/er hat auch solche predig geweihet/geheiliget und bestetigt/das/wiewol sie auff erdtrich von einem menschen geredt/so erkent sie doch Christus fur seine eigne wort/und gibt sie so gwaltig und krefftig dar/das sie die menschen von allen sunden vor Got entbinden/und jnenden Himel auffschliesen." Vgl. dagegen Müller-Streisands Andeutung (a.a.O., S. 243), daß Brenz zahlreiche Ansätze Calvins antizipiert habe.

30) Vgl. Richter II, S. 135f.

31) Ibid., S. 136: "Darumb sollen die Pfarrer jren Pfarrverwandten, nicht allein die gmein offenlich predig thun, sonder jnen auch jren dienst insonderheit anbieten, und fürnemlich, wann sie das Nachtmal Christi halten wöllen, sollen sie die kirch vermanen, das ein jetlicher der des Nachtmals Christi zu empfahen gedenck, sich zuuor am abend anzeige, und sein rew und leid über die sünde bekenne, auch sein beger der Absolution oder verzeihung der sünden, und sein fürnemen von den sünden abzusteen, und fürohin in Christlichem gehorsam zuleben bezeuge, darmit niemands des Nachtmal Christi, jm selbs zur verdamnus und der kirchen zur ergernus entpfahe."

32) Vgl. oben S. 4.

33) Vgl. oben S. 81f.

34) Vgl. Richter II, S. 16a.

35) Beachtenswert ist aber die Änderung der Worte: "...darinn er uns sein flaysch zu einer speysz" in die Worte: "darin er uns sein Leib zu einer speisz." Vgl. a.a.O., Bl. XXXIII.

36) Vgl. a.a.O., Bl. XXXV.

37) Vgl. unten S. 162.

38) Vgl. a.a.O., B. XL-XLI: "Darzu/welche inn unsern Herren Christum glauben/und inn seinem namen getaufft seyen/die sind Christo/als glidmas/eingeleibt/und ein leib mit jm solcher gestalt worden/das sie aller der gutthat/so Christo/als dem haubt/widerfaren/teilhafftig sein sollen. ...Derohalben/nach dem die glider des haubts gniessen/

und dem haubt/in einem gantzem leib/unzertrenlich folgen/So sollen und müssen alle/die durch den glauben und Tauff/Christo eingeleibt seyen/in armut/in kranckheit/in gfengnus/in schmach/ja im todt selbs/ diser gestalt erhalten werden/das sie dardurch in ewige rechtumb/freyheit/ehr/leben/und seligkeit eingehn. ...So hat Christus uns/inn seinem letsten Testament/und abschied/sein eigen leib und blut im brot und wein des Abentmals verschaffen/und zu entpfahen verordnet/uns darmit zuuersichern/das wir warhafftig sein blut und fleisch worden seyen...".

39) Vgl. a.a.O., Bl. XLI.

40) Vgl. oben Anm. 4; auch Ernst Kinder: Abendmahlshandlung und Konsekration, S. 18f.; "Die Rezitation der Einsetzungsworte beim Abendmahl will also diese ganze Handlung, die durch sie ausgelöst und eröffnet ist, bis zu ihrem intendierten Ziel hin bestimmen und beherrschen... Innerhalb der durch die Rezitation der Einsetzungsworte 'konsekrierten' ganzen Handlung beziehen diese sich natürlich auch auf die Mahlelemente...Die berechtigte Abwehr einer ausschliesslichen Konzentration auf die Elemente darf nicht zu einem leeren Aktualismus führen, der sagt, es komme nur auf die Mahlhandlung als solche und nicht auf die Mahlelemente an."

41) Vgl. a.a.O., Bl. XLII.

42) Vgl. Richter II, S. 137b.

43) War Brenz, der ausgesprochene Lutherschüler (dazu vgl. Fricke, a.a.O., S. 225ff.), aber dann noch in seiner Konsekrationslehre lutherisch? Das haben viele bestritten und das bestreiten auch heute noch viele. Kawerau z.B. berichtet (vgl. seinen Aufsatz: Zum lutherischen Konsekrationsbegriff, in: Zeitschrift für praktische Theologie, XXI, Jg. (1899), S. 38-43), wie Brenzens Lehrweise im lutherischen Theologenkreis Anstoß erregte. Besonders die Theologen Joh. Wiegand, Joh. Stolz und Nicol. Gallus äußerten sich dagegen. Die Frage, ob Brenz wirklich mit seinem Verständnis von der Funktion der Abendmahlsworte die eigentliche Konsekration der Elemente preisgeben wollte, ist aber nicht vorschnell zu beantworten. Brenz wehrte sich gegen den falschverstandenen Gebrauch der Abendmahlsworte als eigenmächtige, auch in Isolierung kräftige Konsekrationsformel. Er wollte die Worte als Hinweis auf den Stiftungszusammenhang der heutigen Abendmahlsfeier verstehen, Christi Stiftung bewirkt die Realpräsenz, nicht unser eigenmächtiges Sprechen der Abendmahlsworte. Unser Sprechen kann nur, aber muß auch

auf Christi Sprechen deuten, denn er ist der eigentliche Konsekrator. Brenz hat zwar nicht so klar wie die Konkordienformel gesehen, daß Christus dabei sein Sprechen an unser Sprechen bindet (F.C. VII, 78: "Non propter nostram pronuntiationem, aut quod haec verba pronuntiata hanc habeant efficaciam, sed quia Christus nobis praecipit, ut haec verba pronuntiemus et hoc agamus quod ipse in prima coena fecit, et hoc mode suum mandatum et factum cum recitatione nostra coniunxit."). Eine Voraussetzung für die Feier des Abendmahls war ihm jedoch unbedingt notwendig: "...dass wir zur Feier des Mahles in seinem Namen uns versammeln und seinen Tod verkündigen, etiamsi (institutio) non secundum litteras et syllabas illas recitatur." (Vgl. den oben genannten Aufsatz von Kawerau, S. 41) Für Brenz war demnach die Konsekration nicht die Rezitation einer bestimmten Formel, sondern das Bekenntnis, daß man hier Christi eingesetztes Abendmahl halte.

Auch für Luther war dies eine notwendige Voraussetzung für die Feier des Abendmahls. Aber darüberhinaus glaubte er, daran festhalten zu müssen, daß die Einsetzungsworte als konsekrierende Worte laut gesprochen werden. Warum? Weil Christus das will, wie aus dem Wiederholungsbefehl zu erfahren ist. Er will unser Abendmahl segnen durch unser Sprechen seiner Worte. Dies scheint uns eine richtige Erkenntnis zu sein, aber wir meinen doch, daß es sich darüber streiten läßt, ob die Worte, wodurch wir zu konsekrieren haben, nur die biblischen Einsetzungsworte sein können (wenn das so ist, welche Fassung gilt dann?), oder ob nicht unsere konsekrierenden Worte vielmehr nur der Intention der Worte Christi Ausdruck geben müssen.

Richtig an Brenzens Auffassung ist seine Betonung, Christus sei der eigentliche Konsekrator, nicht wir. In seiner Auffassung liegt aber der Mangel, daß sie nicht klar genug herausstellt, daß Christus nur durch unser eigenes Tun konsekriert.

Luther und die F.C. haben die Sache wesentlich klarer gesehen; aber dennoch erliegt ihre Auffassung der Gefahr, die biblischen Einsetzungsworte als eine gegebene konsekratorische Formel zu verstehen, statt als Ausdruck des Stiftungswillens Christi, demgemäß wir unsere eigenen Konsekrationsworte zu gestalten haben. Die Frage muß beantwortet werden: Ist die Konsekration in erster Linie die Rezitation einer bestimmten Konsekrationsformel, oder ist sie nicht vielmehr die Ausführung des Stiftungswillens Christi?

Wenn, wie wir glauben, das letztere der Fall ist, darf jedoch das erstere nicht ohne weiteres ausgeklammert werden. Konsekration ist auch Rezitation einer Konsekrationsformel, denn das gehört zum Stifterwillen Christi. Er will das Abendmahl gesegnet haben, wie er es gesegnet hat. Doch gibt er uns keine bestimmten Segnungsworte, sondern sagt bei der ersten Austeilung nur, was er uns gibt. Für uns heißt das, daß unsere Segnungsworte, obgleich sie keine gesetzliche Gestalt haben können (d.h., daß sie eine in Ewigkeit unabänderbare Form hätten, z.B. nur die biblische), trotzdem unzweideutig klar zum Ausdruck bringen müssen, worauf sie zielen, nämlich die Schaffung der Voraussetzung für die Feier des Abendmahls Christi. Diese Voraussetzung ist die Gegenwart von Christi Leib und Blut in, mit und unter Brot und Wein. Zugestanden sei, daß diese Voraussetzung in dem biblischen Bericht erst bei der Austeilung zum Ausdruck kommt. Trotzdem dürfen wir nicht annehmen, daß die vorangehenden Segnungsworte keinen Bezug auf das, was die Austeilungsworte als "Gegebensein" verstehen, genommen haben (vgl. J. Jeremias: Die Abendmahlsworte Jesu, S. 81f.). Es liegt in der Einmaligkeit des ersten Abendmahls begründet, daß die schöpferischen Stiftungsworte erst bei der Austeilung zum Ausdruck kommen. Damals waren sie Stiftungsworte und Austeilungsworte zugleich. Für uns liegen die Dinge etwas anders. Wir stiften nicht das Abendmahl, sondern teilen es nur aus (bzw. empfangen es). Aber irgendwann müssen wir die Voraussetzung für unsere Austeilung des Abendmahls schaffen. Das tun wir dadurch, daß wir, wie Jesus, das Abendmahl segnen und darunter unser Abendmahl in das von Jesus gestiftete Abendmahl einbeziehen, indem wir Bezug auf Christi Stiftungsworte nehmen. Für Jesus fielen Segnungsworte und Stiftungsworte zeitlich auseinander, obgleich sie sich gegenseitig bestimmten. Für uns gehören sie zusammen insofern, als das einmal Gestiftete nicht wieder von uns zu stiften ist und das einmal Gestiftete unser Segnen bestimmen muß. Deshalb müssen wir das Abendmahl segnen, d.h. konsekrieren, aber nicht so, als ob wir darauf aus wären, das Abendmahl jedesmal von uns aus zu stiften, sondern so, daß wir unser Abendmahl ausdrücklich in das von Christus gestiftete Abendmahl einbeziehen. Das können wir durch die Rezitation der biblischen Einsetzungsworte tun oder auch durch andere Worte, die die Intention dieser Worte zum Ausdruck bringen. Aber tun müssen wir es! Und wer wollte dabei die biblischen Einsetzungsworte bewußt vermeiden?

Aber eins ist auch klar - nicht jeder einfache Gebrauch der Einsetzungsworte ist schon Konsekration (z.B. im Zwinglischen Abendmahl). Und darf man tatsächlich so einfach zwischen Abendmahlskonsekration und Taufvollzug unterscheiden, indem man sagt, daß bei der Taufe nur die biblischen Worte und Wasser notwendig sind, um für die Gültigkeit der Taufe zu bürgen (vgl. H. Sasse: This is my Body, p. 371f.)? Ist dabei nicht auch der Stiftungszusammenhang notwendig? Ist die Taufformel an sich wirkungskräftig, oder ist sie das nicht erst durch ihren stiftungsgemäßen Gebrauch? Gehört es nicht zum stiftungsgemäßen Gebrauch der Taufformel, daß man zumindest lehrt, daß durch die Taufe Gott etwas an den Täufling wirkt? Wie ist sonst die Bestimmung der Säch.KO von 1539 und der Mk.Br.KO von 1540 zu verstehen (vgl. Sehling I, S. 267b; III, S. 54b): "Die pfarherr sollen das volk in den predigten unterrichten, das sie nicht leichtlich zu der nottauf eilen sollen, wenn es aber die hohe notdurft erfordert, das man teufen sol und mus, das sie so dabei sein, unsern herrn gott zuvor anrufen und ein vater unser beten, wenn solchs geschahen, als denn darauf teufen, im namen des vaters, und des sons, und des heiligen geists, und das man denn nicht zweivels, das kind sei recht und gnugsam getauft, das im on not, das es anderweit in der kirchen oder sonst getauft werde." Sicher sind hier Taufformel und Wasser äußerst wichtig; aber man bekommt den Eindruck, daß sie an und für sich noch keine Taufe machen. Voran geht das Anrufen des Herrn und das Beten des Vaterunsers. Warum? Nur, um auch der Nottaufe ein bißchen liturgische Feierlichkeit zu verleihen? Oder finden wir nicht hier einen Himweis auf den konstitutiven Faktor, den Stiftungszusammenhang, in dessen Rahmen allein eine Taufe zu vollziehen ist? (Darauf weist auch Th. Harnack hin: Die Kirche. Ihr Amt. Ihr Regiment, S. 27. Er schreibt: "Denn das Taufen und Getauftwerden setzt schon die Kirche, und zwar diese als Gemeinde der Gläubigen voraus; ohne diese Voraussetzung ist die Taufe, sie sei noch so rite vollzogen, keine christliche Taufe, sondern eine nachgeäffte, leere Zeremonie.")

Brenz hilft uns darin, daß er uns lehrt, die Einsetzungsworte nicht als eine gegebene konsekratorische Formel zu verstehen. Er läßt uns aber im Stich, indem er nicht eindeutig verlangt (doch verlangen seine KOO von 1526 und 1543, daß der Pfarrer das Abendmahl segne), daß wir konsekrieren müssen, daß wir nicht einfach Christi konsekrie-

rendes Wirken geistig bedenken können. (Vgl. Kinder, a.a.O., S. 15: "Gottes Wort als schöpferisch wirkendes aber will nicht nur geistig bedacht werden, sondern aktuell ergehen, und d.h. hier: lautwerden.").

43a) Zu der Konsekrationsauffassung der Br.Nü.KO vgl. oben S. 2 und Anm. 23, S. 9ff.

44) Vgl. Richter II, S. 16a. Sie sind aber in die KO von 1553 nicht aufgenommen. Vgl. Richter II, S. 137b.

45) Ibid., S. 19a.

46) Ibid., S. 19b.

46a) Ibid.: "...zu mercken, das auch die kinder, so zu tauffen seyen, gleichlich nach dem kyrie eleison, und collecta getaufft werden sollen."

47) Bis hierher wird alles lateinisch gesungen oder gelesen. Nach dem Nicaenum heißt es (vgl. Richter II, S. 19b): "So nu hie zwischen euch die kirch versamlet, und Communicanten vorhanden seyen, so sol das Abentmal..." Die lateinische Eingangsliturgie ist demgemäß für die Schüler bestimmt. Unterdessen sammelt sich die Gemeinde.

48) Vgl. oben S. 114f.

49) Vgl. oben S. 115.

50) Ibid.

50a) Selbst die KO von 1553 will diese Praxis nicht ändern; denn sie sagt (vgl. Richter II, S. 137a): "Und anfengklich, soll das Nachtmal Christi in fürnemsten Stetten alle Monat, und so es gesein mag alle vierzehen tag, ja so offt und dick, beuorab auff die Sontag und andere Feyertag, in der kirchen gehalten werden, so offt Communicanten vorhanden sein, und sich...angezeigt haben."

51) Die folgenden Kollekten aus der Br.Nü.KO (vgl. oben Anm. 29, S. 112.) sind angegeben: Nr. 16-25; 2; 3; 5; 8; 12; 13. Andere Gebete aus der Br.Nü.KO finden sich unter der Überschrift: "Von dem Gemeinem Gebett und Litaney." Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. XLIII-IV.

52) Zu der Frage, ob das Abendmahl vor oder nach der Predigt zu halten wäre, sagt die KO, a.a.O., Bl. LXXVI: "Es bedencke auch ein yetlicher Pfarher auff den Dörffern/ob es seiner kirchen nutzlicher sey/die Communion vor od nach d Predig zuhalten/darnach mag er sich richten."

53) Vgl. a.a.O., Bl. XLIII.

54) Vgl. Waldenmaier, a.a.O., S. 120, Anm. 1; auch Althaus d.Ä., a.a.O., S. 54.

55) Sie soll gehalten werden "nicht diser meinung, das durch den verdienst solcher gehaltenen Litaneyen, Gott versönet, und der unfal verjagt,

sonder, das die Christlich Gmein, und fürnemlich, das Jung Volck, durch die offenlich Litaney erinnert werde, was man inn gegenwürtiger not, on unterlasz bitten, sol, auch wie not es sey, rechtgschaffne Christliche busz zu thun." (Vgl. Richter II, S. 16b)

56) Vgl. Althaus d.Ä., a.a.O., S. 54

57) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. XLVII.

58) Vgl. Waldenmaier, a.a.O., S. 128. Im Mittelalter bestand das große Gebet, das sog. gemeine Gebet, aus einer Aufzählung der einzelnen Gegenstände der Bitte und Fürbitte, welche die Gemeinde mit einem einfachen Vaterunser aufnahm. Vgl. ibid., S. 115.

59) Vgl. Chr. Kolb: Die Gesch. d. Gottesdienstes..., S. 3; 79f.

60) Vgl. Richter II, S. 16b: "Und nach dem die Ehelich verpflichtung, nach Götlichem und ordenlichem Rechten geschehen sol, und was ehrlich unnd Götlich ist, das liecht nicht schewet, auch niemands durch argwönisch beywonung, seinem nechsten ergerlich sein sol, zu dem, das den Eheleuten mancherley anfechtung, darinn sie Gottis gnad und hilff notdürfftig seyen, begegenet, so sol der Ehelich Contract, der do nach Götlichem und ordenlichem Rechten fürgenommen ist, offentlich bestetigt, und darinn, der Kirchen fürbit demütiglich begeret werden.

Darumb, ist es von unsern Vorfarn wol und nutzlich (N.B., nicht unbedingt nötig!) bedacht, das die newen Ehelaut, zuuor, inn der versamlung der Kirchen verkündigt, unnd der Christlichen Kirchen Gebeet beuolhen, darnach, inn der Kirchen, offentlich eingesegnet werden sollen."

61) Vgl. oben S. 5.

62) Vgl. Richter I, S. 209b; 270b; unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. LVI.

63) Vgl. Mahrenholz: Die Neuordnung der Trauung, S. 58.

64) Ibid.

65) Vgl. E. Kinder, a.a.O., S. 22f.

68) Vgl. Richter I, 270b; ibid. II, S. 17a.

69) Sehling XI/I, S. 200f.; unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. LVI-LXI.

70) Vgl. Mahrenholz: Die Neuordnung der Trauung, S. 32 und Anm. 68.

71) Vgl. a.a.O., Bl. LVII.

72) Vgl. a.a.O., Bl. LVII: "Dann/er (Ehestand) ist nicht gestifft/zu einem weltlichen und fleischlichen mutwillen/sonder/das darin/Kinder zur Gottis ehr und erkantnus/durch die Eltern aufferzogen/unnd die leer desz rechten Christlichen glaubens/von kindern auff kindskindern/ und also forthin bis an den Jungsten tag: in diser welt auszgebreitet

und erhalten werd." Zu dieser Begründung vgl. die kritische Haltung Elerts in: Morphologie des Luthertums, Bd. II, S. 83f.

73) Ibid., Bl. LVIII: "Es hat auch Gott die Ehe gestifft und verordnet/ das dardurch allerley unzucht vermitten/und verhütet werde."

74) Ibid., Bl. LIX: "Zu dem/so hat Gott wöllen die liebe und gmeinschafft seins Sons unsers Herrn Jesu Christi/gegen der Christlichen Kirchen/ als seinem Ehegemahel/durch den Ehelichen Stand zu erkennen geben/und abmalen."

75) Vgl. Sehling XI/I, S. 200b.

76) Vgl. Elert: Morphologie..., Bd. II, S. 82-85; 108.

77) Vgl. Richter II, S. 17a: "...ob ye eins das ander, zu seinem Ehegemahel haben wöl." Auf die Frage antwortete man einfach "Ja".

78) Ibid.

79) Vgl. Sehling XI/I, S. 201b, 202a.

81) Vgl. oben S. 43.

82) Vgl. Sehling XI/I, S. 202a.

83) Vgl. oben S. 120.

84) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. LXI.

85) Vgl. WA 30/3, 80, 12. Dieser Ausdruck findet sich nicht in der Br.Nürn. Fassung. Vgl. Sehling XI/I, S. 202a.

86) Vgl. Richter I, S. 271a.

87) Vgl. Mahrenholz: Die Neuordnung der Trauung, S. 65: "...Brauch der christlichen Kirchen, die von alters her die biblischen Gebete, also die Psalmen bzw. Psalmversikel und das Vaterunser, geschlossen an die Spitze eines Gebetsabschnittes gestellt haben, damit wir, die wir 'nicht wissen was wir beten sollen, wie sichs gebührt' (Röm. 8,26), uns an diesen in der Heiligen Schrift der Kirche geschenkten Gebeten üben und an ihnen die ganze Fülle dessen, was Inhalt des christlichen Gebetes ist, erkennen."

88) Vgl. a.a.O., Bl. LXI: "Und so disz geschehen/folget darauff der gemein segen zum beschlusz."

90) Vgl. Richter II, S. 17a.

91) Daß hauptsächlich pädagogische Gesichtspunkte Brenzens Auffassung vom Kirchengesang bestimmen, zeigt auch sein Wunsch, den lateinischen Gesang um der Schüler willen zu erhalten. Vgl. ibid.

92) Ibid., S. 17b.

93) Ibid.

94) Vgl. oben Anm. 3.

95) Vgl. oben S. 96.

96) Vgl. oben zur Taufe, S. 110f.

97) Vgl. Richter II, S. 17b: "So wollen die gewöhnlichen Feyertag, wie sie hernach benent, offenlich verkündigt, und gehalten, nach gmeinem weltlichem Rechten, so zu dienst der Kirchen durch die weltlich Oberkeit auffgericht seyen, auch derselbigen aus schuldigem gehorsam, gehalten werden."

98) Ibid.; vgl. dazu Melanchthons Formulierung, C.R. 28, §60.

99) Vgl. die Festtabelle im Anhang.

100) Vgl. Richter II, S. 17b.

101) Ibid., S. 18a: "Und nach dem die Feyertag allermeist, von wegen der Christlichen leer verordnet seyen, dem darauff die nötigste artickel der Religion, ordenlich erkläret werden, so ist einem yetlichen Pfarhern zubedencken, ob es seiner kirchen nützlich sey, nachfolgende ordnung in der leer und predig an den fürnemlichen Festen zuhalten."

102) Ibid. Dazu folgt auf S. 20a folgende interessante Bestimmung: "Auff den Sambstag, am Oster abendt...sol man predigen von der Weyhe und heiligung der Speisz, Tauffwassers, Fewers und Früchten, so Gott zu unserm gebrauch erschaffen hat, und ermane die kirch zur dancksagung, für solche gutthat Gottes, usw."

103) Ibid., S. 18b.

104) Ibid. Das Wort "Perikope" hat schon Brenz verwandt. Vgl. den Hinweis auf sein "Pericopae Evangeliorum Expositas" (1566) in Reed: The Lutheran Liturgy, p. 430.

105) Vgl. Richter II, S. 18a.

106) Vgl. oben S. 6.

106a) Vgl. oben S. 19 und Anm. 61, S. 27.

107) Das Magnificat ist in der Vesper nur fakultativ. Es heißt (vgl. Richter II, S. 18b): "Auff die Lectio folget das Magnificat, oder Benedictus, oder Nunc dimittis, mit seiner Antiphonen."

108) Ibid.

109) Vgl. oben S. 114.

110) Vgl. oben S. 4.

111) Vgl. oben S. 114.

112) Vgl. Sehling XI/I, S. 499b.

113) Ibid., S. 19a. Charakteristisch ist das Gebet für die Kinder: "...der du hast dein heilige Engel den Kindern zu schutz und beschirmung vätterlich verordnet...Wir bitten dich du wöllest uns dein vätterlich

barmhertzigkeit reichlich widerfaren lassen, und gnad geben, das wir nicht geergert werden, sonder durch dein heiliges eingeben, lernen, gedencken und behalten, was recht und gut ist, das selbig auch durch dein krafft des heiligen Geists volnbringen mögen...".

114) Vgl. Richter II, S. 19b.

115) Ibid., S. 20a.

116) Ibid.

117) Ibid., S. 20b.

118) Vgl. oben S. 125 und Anm. 112.

119) Vgl. Richter II, S. 21a: "...were zu lang hierinn, sonderliche form unnd ordnung zustellen. Dann, es ist ein grosser underschied under denn krancken...".

120) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. XLII und Richter II, S. 21a.

121) Vgl. Sehling XI/I, S. 199b, 200a.

122) Vgl. oben S. 78f.

123) Vgl. Sehling XI/I, S. 203b.

124) Vgl. Richter II, S. 21b.

125) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl. XC. Die Predigttexte sind folgende: 1. Thess. 4:13-18; Joh. 11:21-27; Luk. 7:11-15 (für einen Jungen); Matth. 9: 18-26 (für ein Mädchen).

126) Ibid., Bl. LXXXIIII, LXXXIX, XCIII, XCIIII. Auch in seinen Beichtpredigten und in der letzten Abendmahlsvermahnung fehlt nicht der Bezug auf die Taufe. Vgl. ibid., Bl. XXIIII, XXVIII, XL. Man darf wohl sagen daß Brenz die tiefe und fundamentale Bedeutung von Luthers Tauflehre für das ganze christliche Leben begriffen hat. Vgl. oben Anm. 16.

127) Ibid., Bl. XCIIII, XCV. Die Gebete scheinen freie Schöpfungen zu sein. Das zweite Gebet schließt folgende Bitte ein: "...wöllen wir dieses liebs Christlich mitglid befelhen in die barmhertzigkeit und gnad Gott des Vaters..."

128) Die erste ist im Namen des Schwäbisch-Haller Rats geschrieben, die zweite im Namen des Verfassers der KO, obgleich er hier nicht genannt ist. Vgl. a.a.O., Bl. ij und A - A iij. Diese sind bei Richter nicht abgedruckt.

129) Vgl. Richter II, S. 21b.

130) Vgl. unsere Ausgabe der Schwäb.H.KO, Bl ij: "Demnach hat ein Erbar Rath: diser Statt Schwäbischen Hall/dise kirchenordnung/inn Truck kommen lassen/will/unnd ordnet auch hiemit/das derselbigen/wie dann

alhie inn der Statt/und zum teyl auff dem Lande seiner Obrigkeit biszanher beschehen/hinfüro gestracks gelebt und nachgegangen werde/ das wil sich ein Erbar Rath/zu allen jrer Obrigkeit eingesessenen Pfarherr/unnd kirchendienern gentzlichen verlassen/und yersehen/jm auch ein Erbar Rath/solche Ordnung/ausserhalb der Christenlichen unwandelbarlichen Haubtpuncten/jeder zeit Göttlichem wort gemesz/zu mehren und zu mindern hiemit vorbehalten haben." Dazu vgl. oben Anm. 154, S. 51ff. Wie Spengler, so sieht auch Brenz in der Obrigkeit die verantwortliche Leiterin der Kirche (vgl. dazu Alfred Hegler: Johannes Brenz und die Reformation im Herzogtum Wirtemberg, S. 35-39). Als Beweis dafür ist sein allmählicher Verzicht auf die Sendgerichte anzusehen (vgl. A.M. Koeniger: Brenz und der Send, in: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, 1917, S. 208-224).

131) Vgl. Richter II, S. 21b: "Gott sey nicht ein Gott der unordnung sonder desz frides, das alles ordenlich unnd züchtiglich zugehe." "...wie solt es sich denn gepüren, das solche Kirchenordnung, so nicht ausz eignem erdachten gutbeduncken, ablasz der sünden, durch das volnbracht werck zu verdienen, sonder aus vermög Gottis worts, dardurch das heilig Euangelion Christi, ordenlich, zu predigen und die heiligen Sacrament, nutzlich auszzuteylen, furgenommen und auffgericht, solt freuenlich und mutwilliglich verkeret und verendert werden?"

132) Vgl. oben Anm. 6.

133) Vgl. Westermayer, a.a.O., S. 90. Brenz verfaßte nur die Vorrede und den Beschluß der KO (ibid., S. 102).

134) Vgl. Th. Pressel: Anecdota Brentiana, S. 156-166. Auch J. Rauscher, a.a.O., S. 135 und H. Hermelink, a.a.O., S. 74.

135) Vgl. oben S. 110; Anm. 91; S. 125f.; S. 122f.; S. 123f. Brenz hat vielleicht seine Begutachtung von 1536 als Vorlage für die KO von 1543 benutzt.

J. Die KO für Köln, 1543

1) Vgl. G. Drouven: Die Reformation in der Colnischen Kirchenprovinz..., S. 108. Zu Hermanns Reformversuch vgl. auch C. Varrentrap: Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln; Lutz Hatzfeld: Dr. Gropper, die Wetterauer Grafen und die Reformation in Kurköln 1537/1547, in: Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954), S. 208-230.

Letztere Studie geht besonders eingehend auf die sehr verwickelten politischen Hintergründe der Kölnischen Reformation ein. Nach Hatzfeld hat Hermann nicht nur aus rein theologischen Motiven eine Reformation im Gegensatz zu Gropper, der lediglich eine Reform wollte, befürwortet. Eine Rolle spielte dabei Hermanns Verwandtschaft mit den auch aus politischen Motiven protestantischen Wetterauer Grafen. Daraus ist es auch erklärlich, daß er gerade Butzer und Melanchthon, die in kirchen- und staatspolitischen Fragen verständiger waren als Luther und seine ihm am nächsten stehenden Anhänger, zur Durchführung der Reformation herangezogen hat.

Hubert Jedin fragt in seinem Beitrag: Fragen um Hermann von Wied, in: Historisches Jahrbuch 74 (1955), S. 687-699, ob nicht Hermann, ähnlich wie Joachim II. von Mark-Brandenburg, eine auf der lutherischen Rechtfertigungslehre basierende "lutherische Reformation" innerhalb der Struktur der römischen Kirche vorgeschwebt habe (ibid., S. 698). Für diese These spricht, daß weder der Name Luthers noch der des Papstes in der Köln.KO vorkommt. Aber die Frage ist doch irreführend, denn sie verkennt, daß auch Luther und Melanchthon von dieser Hoffnung aus an die Reformation der Kirche herangingen, um dann allerdings enttäuscht zu werden. Die Köln.KO mag wohl eine "Unionsordnung" darstellen; wenn sie aber theologische Kompromisse enthält, dann in der Richtung der Unionsmänner Philipp von Hessen und Butzer und nicht in der Richtung Roms (vgl. oben S. 135; 139).

Die Untersuchung von Josef Niessen: Der Reformationsversuch des Kölner Kurfürsten Hermann V. von Wied, in: Rheinische Vierteljahrsblätter, Jg. 15/16 (1950/51) S. 198-312 geht u.E. an den eigentlichen Problemen vorbei. Zu vergleichen ist auch H. Müller: Hermann von Wied, gest. 15.8.1552. Seine Stellung innerhalb der deutschen Reformation, in: Monatshefte für ev. Kirchengeschichte des Rheinlands, 1. Jg. (1952).

1a) Vgl. G. J. Van de Poll: Martin Bucer's Liturgical Ideas, p. 134.

1b) Vgl. Drouven, a.a.O., S. 124.

1c) Jedoch fürchte man auch, daß Butzer Konzessionen nach Rom hin machen, sich zur Erhaltung mannigfacher Mißbräuche verstehen und das Evangelium nach dem Regensburger Buch lehren würde. Vgl. Varrentrapp, a.a.O., S. 139f.

2) Vgl. Varrentrap, a.a.O., S. 122ff.

3) Ibid., S. 176.

4) Ibid.; vgl. auch Drouven: a.a.O., S. 135. Varrentrap führt die von Jonas verfaßte Hallesche KO von 1541 als Quelle an. Es scheint hier eine Verwechselung mit der Schaffh. KO vorzuliegen.

Eine freundschaftliche Beziehung ist auch zwischen dem Erzbischof und dem Kurfürsten Ottheinrich von der Pfalz festzustellen. Unterm 9. November 1543 dankt Hermann dem Kurfürsten für die Pf.Nb.KO, die Ottheinrich ihm freundlicherweise zugehen ließ. Vgl. dazu Weber/Heider, a.a.O., S. 19 und Anm. 80.

5) Vgl. Drouven, a.a.O., S. 143: Varrentrap, a.a.O., S. 177.

5a) Vgl. G. J. Van de Poll: Martin Bucer's Liturgical Ideas, p. 142; 145. Lau: Georg III. von Anhalt, a.a.O., S. 152b berichtet, wie auch Moritz von Sachsen zunächst einfach die "Kölner Reformation" in Sachsen einführen wollte.

6) "Von Gottes Gnaden unser Hermanns Ertzbischoffs zu Cöln, und Churfürsten etc. Einfaltigs bedencken, worauff ein Christliche, in den wort Gottes gegrunte Reformation, an Lehr, brauch der Heyligen Sacramenten und Ceremonien, Seelsorge und anderem Kirchendienst, bis uff eines fryen, Christlichen, Gemeinen oder Nationals Concilij, oder des Reichs Teutscher Nation Stende, im Heyligen Geyst versamlet, verbesserung bey denen so unserer Seelsorge befohlen, anzurichten seye."

7) Vgl. Varrentrap, a.a.O., S. 178, Anm. 1 und Poll, a.a.O., p. 135.

8) Vgl. Richter II, S. 30-54.

9) "Gedruckt in der Churfürstlichen Stat Bonn/durch Laurentium von der Mülen/in dem Jar MDXLIIII." (Durchgestrichen ist die Jahreszahl LXIIII) "Im November."

10) "Von der Lehr" (vgl. Sehling XI/I, S. 141-144); "Vom rechten brauch des Gesetzes (ibid., S. 147-153); "Vom Creutz und leyden" (ibid., S. 160-165); "Vom Christlichen gepet"; "Vom miszbrauch im gepeth" (ibid., S. 165-169).

12) Ibid., S. 142a und oben Anm. 19, S. 3ff., bes. S. 5.

13) Vgl. Sehling XI/I, S. 164b; 165a. "Es ist auch unser leyden inn das leyden Christi eingeleybt, unnd wir sein durch den Tauff in seinen todt gepflantzt, Roma. VI. Auff das wir ja gewisz mögen sein, das unser leyden Gott auch wolgefalle, wie das leyden Christi, Dann ist er unnser haubt unnd wir seine glider, so muss das leyden gemain sein, darumb saget er zu Paulo, da er die Christen verfolget, Saul Saul warumb verfolgest du mich, und hat das haubt gelitten, so müssen die

glider auch leyden, darumb spricht Paulus Coloss. 1. Ich frewe mich in meinem leyden das ich für euch leyde, und erstatte an meinem Fleysch was noch mangelt an trübsaln in Christo.

Daruz ist das leyden ein fürderung und eingang zu der herrligkeyt, wie Paulus sagt. II. Timoth. II. Das ist ye gewiszlich war, sterben wir mit so werden wir mit leben, dulden wir mit, so werden wir mit herschenn, verlaugnen wir aber so wird er uns auch verlaugnen, unnd ist doch das leyden nirgent so gross als die frucht, die wir dardurch erlangen, wie Paulus zu den Römern am VIII spricht, Ich halts darfür, das diser zeyt leyden, der herrligkeyt nicht werdt sey, die an uns soll offenbar werden."

Demnach ist das Leiden der Kirche gleichsam ein Nacherleben des Leidens und damit des Opfers ihres Hauptes; jedoch ist keine Rede davon, daß die Kirche ihr Leiden als einen Eigenwert zusammen mit dem Leib Christi Gott opfere, um Sühne zu erlangen.

Hermann Sasse hat wohl Recht, wenn er gegen den römischen Opfergedanken schreibt (vgl. seinen Beitrag in: "Vom Sakrament des Altars", S. 91): "So tiefsinnig diese Sätze auch sind, sie sind theologische Spekulation, die nicht den geringsten Anhaltspunkt im Neuen Testament hat." Doch scheinen die Mitglieder der "Sammlung" Kol. 1:24 richtig und im Sinne der Br.Nü.KO verstanden zu haben, wenn sie in ihrer 5. These schreiben (vgl. Hans Asmussen: Katholische Reformation, S. 72): "Die Kirche lebt von dem einmal für sie geschehenen Opfer Christi; und doch ist dieses Opfer für uns und für die Welt nicht das, was es ist und sein soll, ohne das vielfältige Mitopfer und Mitleiden Seines Leibes, der Kirche (Kol. 1, 24)."

14) Vgl. unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl 1 i x und 1 x ij.

14a) Vgl. Varrentrapp, a.a.O., S. 177.

15) Vgl. Richter II, S. 33-35. Z.B.: "Die sichtbare kirch, unnd gemein Gottes in diesem leben, ist die versamlung deren so Gottes wort, uns durch Christum unnd die Apostolen befolhen, warhafftiglich glauben, unnd durch den H. Geyst, new geboren seind. In welcher versamlung dennoch seer vil bleiben in diesem leben, die nicht new geboren seind, unnd noch sünde haben wider jhr gewissen, halten aber eusserlich rechte lehr, und rechten brauch der Sacramenten, mit den waren Christen eintrechtiglich." Und: "Sollen nun solches alles offentliche werck

sein, so must ein sichtbare kirch sein, das ist ein versamlung, die diesen willen Gottes auszrufe und predige, Darumb der Psalm von dieser sichtbaren kirchen spricht. Ire stim ist auszgangen in alle welt, unnd damit diese versamlung moge erkent, und von den anderen regimenten und volckeren underscheiden werden, musz die kirch eigen zeichen haben, Da bei man sie kenne, Und hat numblich diese drei zeichen, Das erst ist rechte lehr, wie die Gott der kirchen durch Christum und die Apostel im Euangelio in seinem rechten verstand gegeben, Das ander rechter brauch der Sacramenten die Christus hat eingesetzet. Das dritte, bekantnus rechter lere in anruffung, und sonst so man bekantnusz fordert, sampt Christlicher zucht und gehorsame."

16) Vgl. Hermann Sasse: Der Siebente Artikel der Augustana in der gegenwärtigen Krisis des Luthertums, in: Lutherische Blätter, Nr. 69, 13. Jg. (1961), S. 53

17) Vgl. Richter II, S. 33b: "Und ist gewonlich, das man die frommen heisse lebendige glider, unnd die unfrommen, die doch in gleicher lehr bleiben, todte glider der kirchen."

17a) Interessant ist allerdings Groppers Antwort auf Melanchthons Artikel über die Kirche. Vgl. hierzu: Christliche und Catholische gegenberichtung eyns Erwirdigen Dhomcapittels zu Cöllen..., Bl. xxiiij - xxvi. Er tadelt Melanchthon, weil er nicht klar zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheidet, weil er nur zwei Sakramente setzt, weil er die kirchliche Autorität nicht anerkennt, weil er das Ordinationsrecht nur "in sonderheit" den Bischöfen zuspricht, usw. Und in der Vorrede schreibt Gropper: "Nemlich/das in streitigen sachen der Religion/der erkantnisz eins algemeinen Concilij zuerwarten sey... unnd das mitler zeit keine neuwerung vorzunemmen sey/und das der Herr Christus nitt umb sunst den Petrum/den andern vorgesätzt und im das principat und primat befolhen hab/wölchs eins jetligen Bischoffs authoritet weit übertreffe." Es ist damit klar, daß die Köln.KO nicht als romanisierend bezeichnet werden darf. Wenigstens konnte die römische Kirche sie mit sehr guten Gründen als nicht-"katholisch" anerkennen.

18) Vgl. den in Anm. 16 erwähnten Aufsatz von Sasse, S. 43 und die Studie von Gerhard Ebeling: Kirchenzucht, S. 14ff.

18a) Vgl. oben Anm. 1.

19) Vgl. Drouven, a.a.O., S. 171, Anm. 1.

20) Vgl. unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl. x iij.

21) Ibid. Dagegen heißt es in der Br.Nü.KO (vgl. Sehling XI/I, S. 169b): "Wir können das herz aus aigner kraft nicht endern, aber euszerlich ubertretung mögen wir verhüten...Doch wird dise freiheit verhindert durch den Teufel. Dann wann der mensch durch Gott nicht würdet beschützt und regiert, so treibt ine der Teufel zu sünden, das er auch euszerliche frümkeit nicht helt." Zum Unterschied zwischen Luthers und Melanchthons Auffassung von der Willensfreiheit und der iustitia civilis vgl. W. Maurer: Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana, in: ARG 51 (1960), S. 158ff., bes. S. 192-201.

22) Was die Köln.KO von der Bekehrung sagt, bestätigt diese unlutherische Tendenz. Hier werden drei zusammenwirkende Ursachen für die Bekehrung genannt (vgl. a.a.O., Bl. x iij): "Darausz folgt nun dz die menschlich vernunft/Gott und sein wort/on new und Götlich erleuchtung/nit recht erkennen noch gleuben/also auch der menschlich will/on den H. Geist/ nicht vermag sich zu Gott selb zu bekeren/ein hertzlich warhafftig Gottes forcht/vertrawen und liebe haben/sonder solich geschicht durch Gottes wort und H. Geist/und menschlichen willen." Siehe dazu F.C., Sol. Decl., Art 2, §90.

23) Vgl. Richter II, S. 39a und 43a.

24) Ibid., S. 37b.

25) Vgl. Richter II, S. 37a: "Darumb wo den Pastoren in diesem Tauff keine ren leut zu komen, es sein die elteren der kinder, oder die patten, die in einigen offentlichen bennigen lasteren ligen, die sollen sie mit allem ernst zur busz und besserung vermanen, unnd heisen diszmal bei dem H. Tauff nitt erscheinen, zu verhutung verachtung des H. Sacraments und ergernusz der gemeinden, auch das schwere gericht Gottes, an jnen selb, Als die durch soliche laster vom reich Gottes abgeschnitten, unnd der H. Sacramenten gemeinschafft nit haben konden.

Und so die elteren in solichem mangel erfunden werden, sollen sie andere erbetten, als jhre verwandten, oder andere gute freund, die in der gemein als Gotselig erkennet werden, welche den H. Tauff jren kinderen an jre stat begeren, und entpfahen, Ist dan der fele an den patten, sollen die elteren, an stat derselbigen, andere recht Christliche Patten erbetten."

26) Ibid. Wird hier nicht der Unterschied zwischen den Sakramenten nivelliert?

27) Diese ist, wie in der Mk.Br.KO (vgl. oben S. 23), aus der Säch. und der Br.Nü.KO kombiniert. Dazu kommt dann die lange Ausführung über die

Taufe aus der Br.Nü.KO (vgl. Sehling XI/I, 175ff.). Sie enthält nur geringfügige Änderungen gegenüber der Br.Nü. Fassung. Nur der Satz: "Dieweyl doch disz hochwirdig Sacrament der Tauff, unser ayniger trost und eingang ist, zu allen Götlichen güttern und gemainschafft aller heyligen" macht eine Ausnahme. Statt "ayniger" schreibt Butzer "herlicher" (vgl. unsere Ausgabe, Bl. 1 xxx). Demnach ist die Frage berechtigt, ob die Taufe für Butzer die Unbedingtheit gehabt hat, die bei Luther (Luther schreibt auch "einiger", vgl. Sehling I, S. 22a) und in der Br.Nü.KO unbestritten war. (Vgl. oben Anm. 23, S. 21ff.) Daß er die Taufe als wichtiges Gnadenmittel verstanden hat, ist jedoch klar.

28) Es werden elf Fragen gestellt einschließlich der Absage an Satan und Welt und der Zusage zum Glaubensbekenntnis. Es heißt: "Widersaget ir dann/von euwer selb/unnd des kindts wegen..." und Gleubt ir..." (vgl. unsere Ausgabe, Bl. 1 xxxij). Demnach gelten die Fragen den Paten und nicht dem Täufling. Auch hierin ist ein Unterschied zu Luther und der Br.Nü.KO festzustellen.

29) Vgl. unsere Ausgabe, Bl. 1 xxxiij: "Demnach mach er ihm ein Creutz an die Stirn und Brust/und spreche. Nim das zeichen des H. Creutz an die Stirn/und die Brust/das du dich des Herren/und seines worts/allezeit mehr getröstest/und die krafft Christi des gecreutzigten (allweg dein schutz und bewarung seie. Darauff sage er weiter. Ich gebiete im namen unsers Herren Jesu Christi allen bösen geystern/das sie von diesem kind weichen/unnd ihm keinen schaden thun." Der Exorzismus wird also an das Kind gerichtet.

30) Die zweite aus Luthers Taufbüchlein; aber hier betet nicht, wie bei Luther und in der Br.Nü.KO, das Kind um die Gabe der Taufe, sondern die Gemeinde betet über und für das Kind. Vgl. a.a.O., Bl. 1 xxxiij: "Ich ruffe dich an uber dieses kindt/der dein Gemein bittet umb die gabe deines H. Tauffs...". Bei Luther heißt es dagegen (vgl. Sehling I, S. 18a): "Ich rufe dich an uber diesen N. deinen diener der deiner taufe gabe bittet...". Diese Änderung deutet schon das Problem des Kinderglaubens an.

31) Vgl. a.a.O., Bl. lxxxiiij: "...gib diesem kind deinen Heiligen Geist zur neuwen geburt."

32) Rückbezug auf die der Taufe vorausgehende Handlung.

33) Enthält Anklänge an die Taufkollekte der Kasseler KO. Vgl. Richter I, S. 297a, b.

34) Vgl. oben Anm. 28.

35) Vgl. Brinkel, a.a.O., S. 92.

36) Vgl. oben S. 131.

36a) Vgl. hierzu die ausführliche und treffende Darstellung von Butzers Tauflehre durch Joh. Martin Usteri: Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, in: ThStKr, Jg. 1884, S. 456-525, bes. S. 499-508; 521.

37) Das zeigt Groppers Kritik an der Taufordnung. Er schreibt a.a.O., Bl lvij: "Hie widdersagen die Patten nit alleyn von wegen des kynds/ sonder vornemlich von jrer selb wegen/Hie geschicht der Catechismus nit gegen die kynder/sonder gegen die ältern und patten/Ja wirdt gebotten das der priester zu disen seyn Rede richten sol...So antworten auch hie die patten vor sich und in jren namen/uff die artickel des Apostolischen glaubens/Als ob sie selb Widder taufft wölten werden...". Gropper geht also so weit, die Köln. Taufordnung mit wiedertäuferischen Gedanken in Verbindung zu bringen. Das ist freilich unberechtigt, aber doch eine mögliche Konsequenz der Verleugnung oder der Infragestellung des Kinderglaubens.

Eine andere Stellung als Gropper nimmt der heutige röm. kath. Liturgieforscher A. Stenzel zu den an Kinder gerichteten Tauffragen ein. Er hält sie für eine "Fiktion" (vgl. a.a.O., S. 294ff.). Damit wird deutlich, daß es bei der röm. Taufe um den <u>stellvertretenden</u> Glauben der <u>Kirche</u> geht, der sich in den Antworten der Paten ausdrückt (vgl. Brinkel, a.a.O., S. 43-46; 70).

37a) Vgl. oben Anm. 1.

38) Vgl. Richter II, S. 39b, 40a.

39) Vgl. Sehling I, S. 267f.; auch oben S. 27f.

40) Vgl. Richter II, S. 40a: "...das sie das kind, es sterbe, oder bleibe lebendig, gewiszlich halten wollen als Gotes kind, und erben des ewigen lebens...".

41) In den zuerst genannten KOO heißt es (vgl. Sehling I, S. 276b und III, S. 54b): "Doch ob man wil, so <u>mag</u> man solch kind wenn es am leben bleibt..." Dagegen schreibt die Köln.KO vor (a.a.O., Bl. lxxxij): "Doch <u>sol</u> man solch kind/wenn es in leben bleibt...".

42) Vgl. a.a.O., Bl. lxxxvij.

43) Ibid., lxxxiij. Vgl. hierzu die Konfirmationsordnung im Erfurter Text der Kasseler KO von 1539 (Richter I, S. 295ff.).

44) Vgl. oben S. 5.

45) Vgl. Maurers Beitrag in Frörs: "Confirmatio...", S. 12.

46) Vgl. Niebergalls Beitrag in Frörs: "Confirmatio...", S. 122.

47) Ibid., S. 124.

48) Ibid., S. 129.

49) Vgl. die Kasseler KO, Richter I, S. 303a; auch unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl. xii: "Wiltu inn dieser Gemeinschafft des Herren verharren bisz zm dein end?"

50) Vgl. die Kasseler KO, Richter I, S. 303b; auch unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl. xiii.

51) Vgl. Frör: "Confirmatio...", S. 130.

52) Niebergall legt es Melanchthons "Wittenbergischer Reformation" von 1545 zur "Last" daß "hier zum ersten Mal von den Konfirmanden eine verpflichtende Willenserklärung im Blick auf die kirchliche Lehre und das Leben in der Kirche gefordert" wird (vgl. a.a.O., S. 132). Er schreibt: "An Stelle einer confessio fidei wird nun von den Konfirmanden eine professio doctrinae gefordert." (Ibid., S. 133) Das alles stimmt einfach nicht. Auch die Köln.KO verlangt eine Willenserklärung, und zu dieser Willenserklärung gehört der Satz (vgl. a.a O., Bl. xci): "Das ich bleib inn dieser bekenten lehre in allen artickln des glaubens..." Und die Gemeinde betet (vgl. Bl. xciij), daß die Konfirmanden "sich keine falsche lehr/noch fleischliche lust/von bekanter warheit irgent abfuren laszen." Vgl. das gleiche schon in der Kasseler KO von 1539! (Richter I, 304a).

53) Vgl. Maurers Beitrag in Frörs: "Confirmatio...", S. 29; 32.

54) Ibid., S. 21.

55) Ibid., S. 31.

56) Vgl. unsere Ausgabe, Bl. lxxxix.

57) Butzer selbst führt folgende Stellen an (vgl. a.a.O., Bl. lxxxix): "Dis lehret/und gibt auch für sich selb die art des waren glaubens an Gott/und unseren Herren Jesum Christum/das ein jeder die besondere gnaden und güte Gottes/die einem jeden beweisen/gern herzlich rhüme/ und preise/und sich Gott dem Herrn dagegen zu aller gehorsame/und danckbarkeit begebe/dauon im Psalm. xxij. Ich wil dich in der Gemein rhümen/dich wil ich preisen in der grossen Gemein/Item Psalm. xxv. Ich wil dir dancken in der grossen Gemein/unnd under vil volcks wil ich dich rhümen."

58) Vgl. Richter II, S. 40a: "...her daher frey glauben, wan sie des nu underricht waren, in der Gemein Gottes selb bekennet haben, und sich

in die gehorsame Gottes, und seiner gemeinden begeben haben, Daruff sie dann mit gebet, unnd vertröstung Götlicher gnaden, bey dem alten volck, durch die opfer, bei dem neuwen volck durch das hend uffligen, und durch das H. abentmal des Herrn, in die gemeinschafft Christi, bestätiget worden sind."

Diese Auffassung wird heute auch von Hauschildt und Heubach vertreten. Vgl. Frör: "Confirmatio...", S. 184: "Eine zweite Gruppe sieht die Konfirmation nur in der Verbindung zum Abendmahl selbst. Konfirmation ist nicht Admission, sondern Kommunion, d.h. sakramentisches Gebrauchmachen vom Sakrament des Altars." Auch S. 172-174.) Diese Auffassung findet also in der Köln.KO eine geschichtliche Unterstützung.

Die Frage "Admission oder Kommunion" aber ist falsch gestellt. Wir sahen oben (S. 136), daß die Konfirmation aus zwei Teilen besteht. Einmal handelt der Konfirmand, zum andern handelt Gott. Dem entspricht die Zweiteilung Admission und Kommunion. Die Admission hängt von einem Handeln des Konfirmanden ab (Sünden- und Glaubensbekenntnis), die Kommunion (bzw. Handauflegung) ist Gottes Handeln an den Konfirmanden.

58a) H. Müller, a.a.O., S. 167 behauptet, daß die Köln.KO Butzers Gedanken über die Konfirmation (Kasseler KO) nicht übernommen hat, sondern die Firmung beibehalten will. Dies beweist er aus der Tatsache, daß die Kasseler KO eine Konfirmation unter Mitwirkung der Presbyter vertritt, während die Köln.KO die Firmung durch die Visitatoren geschehen läßt. Die Unterscheidung ist schon richtig; doch übersieht Müller, daß die Köln. Ordnung für die Konfirmation zum großen Teil aus der Kasseler KO übernommen ist. Sie ist nicht mehr einfach die mittelalterliche Firmung, sondern eine Version der Butzerschen Konfirmation.

59) Vgl. unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl. xci.

60) Vgl. a.a.O., Bl. xciij.

61) Vgl. oben S. 132f.

62) Vgl. Richter II, S. 40b.

63) Ibid., S. 41a.

64) Nachdem Luther Amsdorfs Gutachten und die KO selbst gelesen hatte, schrieb er an den Kanzler Brück (vgl. WA Br. 10, S. 614ff. - August 1544): "Des Bischofs (Amsdorfs) Artikel gefallen mir wohl, sonderlich der vom Abendmahl, denn da liegt Macht an. - Ich bin aber, aus den Artikeln bewogen, flugs ins Buch gefallen, und von Sakramente; denn da drückt mich hart der Schuh, und befinde, dass mir nichts überall

gefällt. Es treibt lange viel Geschwätz von Nutzen, Frucht und Ehre des Sakraments, aber von der Substanz murmelt es, dasz man nicht soll vernehmen, was es davon halte, in aller Masse wie die Schwärmer tun. - Nirgends will's heraus, ob da sei rechter Leib und Blut, mündlich empfangen. - Summa, das Buch ist den Schwärmern nicht allein leidlich, sondern auch tröstlich, vielmehr für ihre Lehre, als für unsere. - Und ist auch ohne das, wie der Bischof spigt, alles und alles zu lang und grosz Gewäsche, dasz ich das Klappermaul, den Butzer, hier wohl spüre. Zu dieser Äußerung Luthers und zur genauen geschichtlichen Lage vgl. Julius Köstlin: Martin Luther, Bd. II, S. 581-585 und Hermann Jacoby: Die Liturgik der Reformatoren, Bd. II, S. 118-124. Letzterer meint (S. 119), daß Butzer und Melanchthon "nur von einem Genusse der Gläubigen wissen wollten."

Sehr interessant ist auch Groppers Kritik des Abendmahlsartikels. Er schreibt a.a.O., Bl. lx: "Hie widder aber lehret das Buch/dz ein jedes kindt so gefirmt sein will/bekennen solt/das mit brot und wein/gegeben werde die gemeinschafft des leibs und bluts Christi/und anders wo/das eine mit den sichtbaren zeichen brot und wein (sagt nit under den gestalten brots und weins)...gereicht werde der leib und das blut Christi/Will also das Buch/als solt in dem heiligen Sacrament zweyerley dinge gereicht werdenn/Erstlich brot und wein/Zum andern in denen beyden/oder mit denen beydenn/das leib und blut Christi." - Gropper vermißt scheinbar nur die Transsubstantiationslehre, nicht die Lehre der Realpräsenz an und für sich. Luther und Amsdorf haben schärfer gesehen. Gropper brauchte nicht schärfer zu sehen, denn durch die Ablehnung der Transsubstantiationslehre war der Abendmahlsartikel der Köln.RO schon erledigt. Doch weist Gropper auf die Konsequenz von Butzers und Melanchthons Lehre hin, wenn er schreibt (a.a.O., Bl. lxiij): "Hier widder lehret das Buch...das die jene disz Sacraments mißbrauchen solten/ darbei stehen/desselbig on sacramentalische Communion ansehen/und de vor kniehen...Was die diechter desz Buchs da mit meyne/das verdimpt eyn jeder verstendiger Christen wol." Gropper führt also die Verleugnung der Anbetung des Sakraments auf die Verleugnung der Transsubstantiation zurück. Diese Kritik hätte Luther jedoch nicht getroffen.

65) Ganz im Gegenteil. Die Ausführungen über das Abendmahl sind a.E. hervorragend. Sie wären denen, die Bescheid zu wissen und orthodox über das Wesen des Abendmahles zu lehren meinen, mit einem den N.T. entsprechenden Gebrauch des Sakramentes aber kaum etwas anfangen können.

sehr zu empfehlen. Insoweit besteht eine Entsprechung zwischen diesen Ausführungen über das Abendmahl und den Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Aber die große Schwäche der Köln. Ausführung ist von Luther richtig erkannt worden. Es fehlt der unerschütterliche Boden für das ganze darauf errichtete Gebäude, das klare Bekenntnis zu der unio sacramentalis, der manducatio oralis und der manducatio indignorum. Dies ist auch der große Mangel der Arnoldshainer Abendmahlsthesen, wie der Lutherforscher Albrecht Peters richtig herausgestellt hat (vgl. seinen Artikel: Zur Kritik an den Abendmahlsthesen von Arnoldshain, in: Neue Zs. f. syst. Theol., 1960, S. 182-219.

66) Vgl. auch oben S. 135 und Anm. 1.

67) Vgl. seine Deutsche Messe, Sehling I, S. 12m: "...die ienigen, so mit ernst christen wollen sein und das evangelion mit hand und munde bekennen, musten mit namen sich ein zeichen und etwo in eim hause alleine sich versamlen zum gebet, zu lesen, zu taufen, das sacrament zu empfahen und andere christliche werk zu uben. In dieser ordnunge kund man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstossen oder in den bann thun nach der regel Christi Matth. 18."

68) Vgl. a.a.O., Bl. riij: "Warzu soltu den leib unnd blut des Herren entpfahen? Antwort/Das ich so vil mehr getröstet unnd versicheret werde des neuwen und ewigen Testaments/der verzeihung der sunden/aller gnaden Gottes/erlösung und gemeinschafft unsers Herren Jesu Christi/ auch jmmer weniger in mir selb/unnd als mehr in jm meinem Herren/und haupt Christo/lebe/und er in mir/ein heyliges Göttlichs leben/Dann ich durch mein fleisch unnd blut/nichts den sündigen/und ubel leben kan."

69) Vgl. a.a.O., Bl. xciiij.

70) Ibid., Bl. xcv. Interessant ist die Begründung, warum es Judas noch gestattet war, an dieser Gemeinschaft teilzunehmen (vgl. ibid., Bl. xciij): "Dann ob wol Judas/falsch/unnd wie der Herr sagt, ein Teuffel war/so was doch solchs noch den Jungeren verporgen/nach der eusserlj bekentnusz/und dem leben/so vil des den Jungeren bekandt ware/Es hinge Judas dem Herren noch an/wie andere Junger." Demnach hängt das "Recht", am Abendmal teilzunehmen, von dem "eusseren bekentnusz/und dem leben" eines Jüngers ab. Jesu Beispiel zeigt, daß der Geistliche nicht in die Seele des Einzelnen zu sehen hat, sondern sich mit dessen "eusseren bekentnusz und leben" begnügen soll, wenn er Abendmahlszucht üben muß. Vgl. dagegen Ruth Götze: Wie Luther Kirchenzucht übte,

S. 124f. Hier wird die Judasstelle herangezogen als Beweis dafür, daß es dem Amtsträger nicht gestattet ist, jemandem das Abendmahl "richtlich" zu verweigern.

70a) Vgl. hierzu Günther Bornkamm: Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: Studien zu Antike und Urchristentum, Bd. II, S. 143ff., 166-169.

71) Ibid., Bl. c.

72) Ibid., Bl. xcix.

73) Ibid. Doch wird hinzugefügt: "Dieweil aber diser beyder so schwerlich verfallen ist/das die gleubigen Christi/die bey dem H. Abendtmal versamlet werden/allemal die H. Sacrament gemeinlich/und alle entpfahen/ So sollen die Pastoren/und Prediger/in den die leuth mit vnarayten/ noch unzeytig vom beysein des H. Abendtmals/wan sie schon noch nit allweg die Sacrament mit entpfahen/abtreiben...".

74) Ibid., Bl. c.

75) Ibid.

76) Vgl. Richter II, S. 41b.

77) Ibid.

78) Ibid., S. 42a: "...ein Lection vom H. Abendtmal für.lesen, als das wir dauon haben bey den Euangelisten, oder in Paulo, Item auch aus der Predig des Herren, Joh. vj. Dann, ob wol der Herr in dasselbige nit redet von dem Sacrement, so redet er doch von dem waren essen und drincken seynes fleisch und bluts, darzu er das H. Abendtmal hernach verordnet hat."

79) Es sind zwei zur Wahl gestellt, die erste stammt aus der Kasseler KO von 1539 (vgl. Richter I, S. 300b), die zweite aus der Br.-Wü.KO von 1533 (vgl. oben Anm. 17, S. 3). Drei Gedanken sind besonders unterstrichen:

1) Die Gegenwart des ganzen Christus als Person in Unterschied zu seinem Leib und Blut (vgl. a.a.O., Bl. ciij: "Und umb dieser sondern gemeinschafft seines leibs und bluts/das ist sein selbs..." In der Kasseler KO heißt es: "...das ist sein selbst gantz.");

2) Die Bedeutung des Abendmahles für das christliche Leben (ibid., Bl. ciij: "Des zu einem gewissen anzeigen und zeugnus/und zur stercke und forderung seines lebens in euch...").

So gut diese Gedanken an und für sich sind, lassen sie das für Luther Entscheidende unausgesprochen: die Gegenwart von Christi Leib und Blut in, mit und unter Brot und Wein. Für Luther war dies in statu confessionis klar und deutlich zu sagen. Stattdessen wird es hier verschwiegen.

80) Vgl. Richter II, S. 42a.

81) Ibid. Es fehlt eine Abhandlung der Beichtfrage. Das vermißt man in einer KO, die sonst auf alle Fragen ausführlich eingeht.

82) Vgl. Richter II, S. 43a.

83) Stammt aus der Straßburger Messe von 1526. Vgl. Poll, a.a.O., p. 43*.

84) Es sind fünf zur Wahl gestellt: Joh. 3:16; 1. Tim. 1:15; Joh. 3:36; Apg. 10:43; 1. Joh. 2:1. Auch sie sind aus der Straßburger Messe übernommen.

85) Die Vorbereitung auf den Gottesdienst durch allgemeine Beichte und Absolution wird so begründet (vgl. Richter II, S. 42a): "Wenn das volck zu diesem ampt versamlet ist, weil es der waren Gottseligkeit gar wol eignet, wenn wir fur Gott in seiner gemein erscheinen, das wir fur allem Gott unsere sunde in gemein bekennen und beichten, und jn umb vergebung der selbigen anruffen...". Demnach ist sie eindeutig Ritualakt, nicht Reinigungsakt (vgl. oben Anm. 84, S. 44f.). Weil aber hier der Akzent nicht auf der Absolution, sondern auf dem öffentlichen allgemeinen Sündenbekenntnis liegt, ist dennoch der Eindruck einer durch Selbstestrafe gewonnenen Selbstgerechtigkeit nicht ganz zu vermeiden. Hier liegt sicher die Gefahr in Butzers starker Betonung der Zucht.

86) Als Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Salutation wird gesagt (vgl. unsere Ausgabe, Bl. cv): "Auff diss gesetz soll der das ampt haltet/die Collect zu teutsch sprechen/oder singen/der gestalt/dass sie von allem volck wol verstanden werde/dan darumb spricht er das volck an/mit dem gruss/Der Herr sei mit euch/darauff das volck wolle antworten/Und mit deinem Geist/das es ein gemein gebet sei der gantzen Gemein/darumb es auch ein Collect genennet ist/ein gesamlet gebet/von den hertzen/und dem hertzen aller gegenwertigen/oder ein gepett der gesamleten Gemein." Weil man sich hier Gedanken über den Sinn der Salutation gemacht hat, ist man auch in der Lage, reichen und sinnvollen Gebrauch von ihr zu machen (vgl. z.B. die Taufordnung, oben S. 132f. und die Meßordnung, S. 141f.).

87) Es sind zwei aus der Kasseler KO von 1539 entnommene Gebete zur Wahl gestellt (vgl. Richter I, S. 299f.) Erwähnenswert ist die dortige Gleichsetzung der Persongegenwart Christi im Sakrament mit der Gegenwart von Christi Leib und Blut. Diese Gegenwart Christi findet sich im "Sakrament", ob aber in Brot und Wein, ist nicht gesagt. Das hat Luther an dieser KO getadelt (vgl. oben Anm. 64 und 79).

88) Sowohl das Glaubensbekenntnis, als auch das Allgemeine Kirchengebet sind hier als Opfer der Gemeinde verstanden. Das Opfer des Mundes bezeugt man dann mit dem Opfer der Hand (vgl. Richter II, S. 43a). Zum Problem der Stellung des Credo im Hauptgottesdienst vgl.: Musicologica et Liturgica. Gesammelte Aufsätze von Christhard Mahrenholz, S. 472-479. Norbert Müller macht in seiner Studie: Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen, S. 85f. auf die Verbindung von Lobgesang und Opferhandlung bzw. Opfergelübde in den Psalmen aufmerksam.

89) Vgl. Richter II, S. 43a. Dazu wird gesagt, daß nicht nur derjenige am Leib und Blut des Herrn sündigt, der diese unwürdig empfängt, sondern auch derjenige, der würdig ist, aber nicht empfängt. - "Den anderen aber, so in gutem gewissen leben, und gleich vor nicht, oder seer selten, das Sacrament entpfahen, sol verkundigt werden, das sie schuldig seindt offter, zu ubung und bekantnus jres glaubens, mit der kirchen zu communicieren, dan wer sich dauon meydt, der wirt je langer je kelter, unnd kompt in verachtung dieser gnaden, und gibt anderen ein böses exempel, mit solicher verachtung unnd ergernus. Da mit macht er sich auch schuldig am leib und blut Christi." - Ist diese Argumentation nicht der Grösse der Gabe des Sakramentes gemäß? Wenn schon Butzer so argumentieren konnte, wieviel mehr müßten das die strengen Lutheraner tun!

90) Vgl. Richter II, S. 43b. Im Wechsel gesungen zwischen Chor und Gemeinde: "Sanctus, heilig, Sanctus, heilig, Sanctus, heilig ist der Herr sebaoth, himel...".

91) Das Wort "Konsekration" wird nicht gebraucht. Vgl. Richter II, S. 43b: "Diese wort soll der Priester mit sonderer dapfferkeit und langsam, zu guten verstandt, singen...und sol das volk, zu end dieser wort des Herren Amen antworten."

92) Spendeworte (vgl. Richter II, S. 44a): "Nim hin, und isz zu deinem heil, den leib Christi, der für dich gegeben ist. Nim hin, unnd drinck zu deinem heil, das blut des neuwen Testaments, das für deine sunde vergossen ist." Obwohl diese Worte nur so verstanden werden können, daß der Kommunikant tatsächlich den Leib und das Blut mündlich empfängt, ist diese Bedeutung trotzdem durch die Zwischenschaltung "zu deinem heil" abgeschwächt. Die getrennte Austeilung, zuerst an die Männer dann an die Frauen, wird in Luthers Deutscher Messe, nicht aber in der Br.Nü.KO erwähnt. Butzer bringt diese Vorschrift auch in seiner Kasseler KO von 1539 (vgl. Richter I, S. 301b).

93) Auch "Gott sei gelobet" und "Jesus Christus unser Heiland".

94) Vgl. oben S. 12f. und bes. Anm. 19, S. 21.

95) Vgl. Poll, a.a.O., p. 150: "He disapproves strongly the rubric which stated that the minister should provide only for so much bread and wine as is sufficient, for from this rises the misconception that the elements were sacred 'qua talis'."

96) Was bedeutet das "Amen" in Hinblick auf die Konsekrationsauffassung? Wiederum haben wir es mit einer zweideutigen Praxis zu tun. Es könnte bedeuten, daß die Gemeinde an der Konsekration beteiligt ist (vgl. oben Anm. 23, S. 9ff., bes. S. 10f.), aber es könnte auch so gedeutet werden, daß die Einsetzungsworte nicht an die Elemente sondern auf an die Gemeinde gerichtet sind. Butzer neigte allerdings zur letzteren Auffassung. Vgl. dazu Poll, a.a.O., p. 152: "Over and again Bucer takes exception to any indication of the Mass as offer, and to consecration, through which inanimate things were hallowed...He corresponded on the matter with Peter Martyr; from these letters it is apparent that he held that 'the words of the Lord's Supper have more bearing upon the partakers than upon bread and wine'."

97) Vgl. oben Anm. 85.

98) Vgl. oben S. 140.

99) Vgl. Richter II, S. 44b.

100) Vgl. Sehling I, S. 269f.

101) Vgl. oben S. 141.

102) Vgl. Both, a.a.O., S. 150-154.

103) Ibid., S. 150. Sehr ähnlich beschreibt von Campenhausen (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht..., S. 271) den Gebrauch des Schlüsselamtes in der sog. "Didaskalie".

104) Vgl. unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl. cxiiij.

105) Vgl. Richter II, S. 45b: "Darauff soll man fragen, ob der, so die Absolution begert, ernstlich des willens seye, sein leben zubessern, und für hin in Gottes forcht und gehorsam, usw. zuleben. So er dann Solches zusagt, soll jm fürgehalten werdenn, so er etlich personen geergert, oder sonst unbillich beleidiget hett, das er solch ergernüss, so fil jm möglich, abschaffen, und die beleidigten person versönen wölle. Und so das ergernuss offentlich were, als, so einem ein unehelig person bei sich hette..so soll die Absolution verzogen werden, bisz das ergernüss offentlich abgeschaffet seye."

106) Vgl. Luthers: "Wie man die Einfältigen soll lehren beichten", in:

Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche (Göttingen 1956) S. 517.

107) Ibid., S. 726.

108) Vgl. oben S. 3f.

109) Vgl. den sehr aufschlußreichen Zusatz, den Luther im Jahre 1538 zu dem "Unterricht der Visitatoren" machte, Sehling I, 162b, Anm.2: "Sonderlich sol man den leuten die absolution (welches im bapsttum ganz geschwigen) reichlich in der predigt ausstreichen, das sie ein göttlich wort sei, darin einem iglichen in sonderheit die sünde vergeben und los gesprochen werden, dadurch der glaube gesterket und bewegt wird etc. Doch so fern, das es alles frei bleibe, den jenen unverboten, die der selben absolution brauchen wollen, und von irem pfarherr villeicht lieber huben (als von einer öffentlichen kirchspersonen) denn von einem andern, auch villeicht nicht emperen können. Widerumb die jenen ungezwungen (zuvor sie wol bericht im glauben und in der lere Christi sind) so allein Gott beichten wollen, und das sacrament darauf nemen, die sol man nichts weiter zwingen, denn es nimpts ein jeder auf sein gewissen, wie S. Paulus sagt, ein mensch prüfe sich selbs etc."

110) Vgl. Richter II, S. 45a.

111) Vgl. oben S. 141.

112) Vgl. oben S. 89.

113) Vgl. oben S. 140f.

114) Es ist aufschlußreich, wie die Br.Nü.KO Artikel XXV der Augsburgischen Konfession verstanden hat. In diesem Artikel heißt es: "Die Beicht ist durch die Prediger dieses Teils nicht abgetan. Dann diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhort und absolviert seind." Unsere Ordnung nimmt auf diesen Artikel im Zusammenhang mit dem, was über die Abendmahlsanzeigepflicht gesagt wird, Bezug. Es heißt hier: "Sie sollen jnen auch einbilden, was grosser ungeschicklichkeyt und sünde sich begeben würde, wann man solliche ordnung nicht hielte, das sie derselben aller schuldig und taylhafftig sein würden, dieweyl sie mit jrer aygenwilligkeyt, solliche gutte unnd nöttige ordnung verhynderten, Deszgleichen das es auch zeytlichen unrat und verfolgung möcht bewegen, dieweyl man sich zu Augspurg vor Kayserlicher Maiestat unnd allen stenden des Reychs offenlich hat lassen hören, das man solliche ordnung halte und halten wölle, sol man nun den nicht nachkummen, so würde uns gewißlich nicht geringe schand und scha-

den darauf gutdringen." (Sehling XI/I, S. 185b-186a) Was in C.A. XXV "Beicht" heißt, wird von unserer Ordnung als Abendmahlsanzeigepflicht ausgelegt. Unsere Ordnung faßt also, wie auch Luther dies tut, den Ausdruck "Beichte" sehr weit. Nach Brunner hat Luther ab 1524 das Wort "Beichte" auch zur Bezeichnung für das Glaubensverhör bei der Abendmahlsanmeldung gebraucht (vgl. Leiturgia I, 338).

115) Vgl. Foll, a.a.O., p. 147: "Prescriptions are needed "de conditione eorum, qui debent ad sacram communionem admitti; ut indicent sciI. se ministro, qui volunt communicare abstineantur a communione, qui cum gravioribus peccatis Ecclesiam offenderunt..."".

116) Vgl. Roth, a.a.O., S. 152f.

117) Vgl. oben Anm. 41, S. 74.

118) Vgl. Richter II, S. 46a.

118a) Insofern hat Roth doch Recht, wenn er behauptet, daß es Butzer bei der Privatbeichte mehr um die Reinheit der Gemeinde als um die Rettung des Sünders geht (vgl. oben S. 144).

119) Vgl. Richter II, S. 45b. Es ist sicher auf den Lasterkatalog in Gal. 5,19-21 angespielt. Vgl. auch Richter II, S. 46a: "Und sollen also die Pastoren, und Superintendenten, mit den verordneten darzu, den Bann, allein umb offentlicher sünden willen, gegen die, so sich nit bessern wöllen, fürnemen, und nicht in andern weltlichen sachen, als von wegen gelt schuld, oder anderer pflicht, brauchen.". Auch die Br.Ref.Bd weist auf Gal. 5, wenn sie vom Bann und von der Privatabsolution spricht. Vgl. dazu Sehling XI/I, S. 159b.

120) Auch Luther betont sehr stark, daß Gemeindezucht um der Gemeinde willen zu üben ist (vgl. Ruth Götze, a.a.O., S. 114-122, bes. 121f.). Doch nennt er darüberhinaus als Ziel des Bannes auch "die Rettung des Sünders, den man durch diese harte Strafe endlich zur Busse bewegen will" (vgl. Götze, a.a.O., S. 118). Veit Dietrich behandelt in den späteren Ausgaben seines Agendbüchleins ebenfalls die Frage des Bannes (vgl. oben Anm. 41, S. 74). Seine Ausführungen zeigen aber die Butzer genau entgegengesetzte Einseitigkeit. Dietrich betont nämlich den Ausschluß nur um des Gebannten willen. Vgl. Sehling XI/I, S. 525a: "Denn auch solche straf mit dem bann wird von der kirch eit darumb fürgenommen, das mans so bös mit den leuten meine und inen das ewig leben und die gnade Gottes nit gönne, sonder weil sie durch sünde von der gnad wegfallen, wird der bann gleich als ein mittel fürgenommen, das mans wider zur gnade bringe und sie in sich selb schlagen und von sünden ablassen sollen." Vom Bann um

der Gemeinde willen sagt Dietrich nichts. Die Gefahr dieser Einseitigkeit ist vielleicht die, daß man mit dem Vollzug des Bannes allzu vorsichtig und rücksichtsvoll vorgeht, weil alles um die Errettung des Sünders geht.

122) Vgl. Richter II, S. 46b.

123) Ibid.

124) Ibid.

125) Vgl. oben S. 7.

126) Vgl. oben Anm. 154, S. 51ff.

127) Vgl. Richter II, S. 47a.

128) Ibid.

129) Auf diese wird in der KO weiter unten in einem Abschnitt mit der Überschrift "Wie die Christliche verbesserung des dienstes der Seelsorge...anzufahen..." (vgl. Richter II, S. 52b) eingegangen.

130) Diese Zurückhaltung Butzers ist auffallend, denn schon in der Kasseler KO von 1539 hatte er mehr zu sagen gewagt. Dort bringt er folgende Formel, die unter Handauflegung zu sprechen war (vgl. Richter I, S. 305a): "Nim hin die handt und hülff Gottes den heiligen Geist, der dich lehr, für und sterck, deinen dienst fruchtbar zuuerrichten durch unsern herren Jhesum Christum, Amen." Hier gehört die Verleihung der Gabe des Hl. Geistes zum Wesen der Ordination. Für die Köln.KO sollte wahrscheinlich das röm. Ordinationsritual beibehalten werden, dessen Reinigung den Bischöfen überlassen werden sollte. So wollte man der Gropperschen Partei entgegenkommen. Vgl. oben Anm. 157, S. 53.

131) Vgl. Richter II, S. 47b.

132) Ibid. Ähnlich in der Kasseler KO, Richter I, S. 304b.

133) Vgl. oben S. 5.

134) Vgl. Mahrenholz: Die Neuordnung der Trauung, S. 48.

135) In der Predigt soll man auch folgendes einschärfen (vgl. Richter II, S. 48a): "Derhalben sollen alle, die Gott in die Ehe beruffen hat, jm grosz lob und danck sagen, das er sie in so heiligen, und jn wol gefelligen standt, beruffen hat, Und auch der Man sein weib, das weib jrem Man, anders nit, dan von der hand Gottes selb zugefügt, annemen und halten, Und was jnen anfechtung und widerwertigkeit in der Ehe begegnet, da gegen dem Herren getrost, umb sein gnad und hilff anruffen, und nit zweiffelen, der Herr werde sie darum nit lassen."

137) Vgl. Sehling XI/1, S. 201b.

138) Vgl. unsere Ausgabe der Köln.KO, Bd. cxx.

139) Luthers "...so spreche ich sie ehlich zusammen..." (WA 30/3, 74-80). Br.Nü.KO: "...bestettige ich aus befelch der Christenlichen gemein..." (Sehling XI/I, S. 202a).

140) Vgl. oben S. 43.

142) Es sind der 127. und der 128. Psalm zur Wahl gestellt.

143) Zwei Gebete stehen zur Wahl; das längere ist der Kasseler KO entnommen, das kürzere stammt aus der Br.Nü.KO.

144) Vgl. oben S. 150.

145) Vgl. Sehling XI/I, S. 202a.

146) Richter II, S. 48a.

147) Vgl. die Festtafeln im Anhang.

148) Vgl. Richter II, S. 49a.

149) Ibid.

149a) Vgl. aber die Verteidigung von Butzers "Gesetzlichkeit" bei Johannes Muller: Martin Bucers Hermeneutik (Heidelberger Diss. - 1955), S. 134-137.

150) Vgl. Sehling XI/I, S. 170a: "Auch nicht, das von nöten sey, die selbigen zu halten, sondern , das sie nützlich sind. Als das man Sontag, Ostern, Pfingsten, Weyhennachten, feyre, Welche zeit geordnet ist, das die leute wissen, wann sie zu sammen komen, und Gottes wort lernen sollen. Nicht das von nöten sey, eben solche zeit zu halten, odder das sunde sey, daran handerbeit zu thun..." (Vgl. oben Anm. 7, S. 30ff.). Für diese Sicht der Dinge konnte die Br.Nü.KO sich auf C.A. XXVIII, §41 und §64 berufen. Vgl. auch Lansemann, a.a.O., S. 47.

151) Vgl. Richter II, S. 49b.

152) Ibid.

153) Ibid.

154) Vgl. oben S. 51.

155) Vgl. Richter II, S. 50a: "So ist offenbar, das solichs selbwilligs warglaubiges gemüt zu fasten, bei niemant mit gebot mag erwecket werden, den der Geist Christi uns nicht aust dem gesetz, sonder aust dem gehör des Euangelii zu kompt, Galet. iij."

156) Vgl. Sehling III, S. 88a: "...und das es nicht so genau mit der straf gegen den armen gesucht, sondern gegen die gewand werde, die da sonst müssig und zu collationen und unnötig gepretge solche ordnung brechen würden...".

157) Vgl. oben S. 151f.

157a) Obwohl das Erzbistum einen Kirchenstaat bildet, hat der Kurfürst und Erzbischof Hermann V. von Wied die KO als von einem geistlichen Bischof und nicht als von einem weltlichen Fürsten ausgehen lassen. Vgl. dazu seine Vorrede zur KO, Bl. ij: "Und derhalben ausz gantz Christlichem notwendigem bedencken/auff dem jüngst gehaltenen Reichstage zu Regensburg (neben dem Bäpstlichen Legaten/allen Geistlichen Prelaten auffgelegt und bewolhen/under jnen/und den jren/so jn underworffen sein/ein Chrsitliche Reformation fürzunemen und auffzurichten...". Und weiter: "So haben wir zu schuldiger gehorsam gegen Christo unserm Herrn/und Ertzhirten seiner herden/Auch gegen unsern zeitlichen Obern/Zu heil unnd zu besserung alles Christlichen volcks/das uns vom Herrn beuolhen ist/Vermöge der ernstlichsten pflichten unsers Bischofflichen Ampts...".

158) Vgl. Richter I, S. 3a.

159) Ibid. II, S. 50a.

160) Vgl. unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl. cxxv.

161) Vgl. Sehling XI/I, S. 202b.

162) Richter II, S. 50a.

163) Ibid.

164) Ibid.

165) Vgl. oben S. 127.

166) Althaus d.Ä., a.a.O., S. 54 führt die erste Kollekte auf die Straßburger Ordnungen zurück und hält die zweite für frei konzipiert.

167) Vgl. unsere Ausgabe der Köln.KO, Bl. cxxxij.

168) Vgl. z.B. die Mk.Br. und die Schwäb.H.KO, oben S. 44f. und S. 126f.

169) Vgl. Richter II, S. 50b.

170) Vgl. oben S. 4.

171) Vgl. oben S. 140f.

172) Vgl. Richter II, S. 51a.

173) Ibid.

174) Ibid.

175) Vgl. oben S. 4.

176) Vgl. oben S. 143.

178) Es wird oft Kritik an der Brautmesse geübt, weil dort die Gemeinde nicht mitkommuniziert. Aber denkt man hier nicht falsch vom Wesen dieses Sakramentes? Jesus hat beim Reichen von Brot und Wein nicht gesagt: "Das ist mein Gemeindemahl", sondern: "Das ist mein Leib, mein Blut."

179) Vgl. oben S. 117.

179a) Es findet sich in der Kölner KO keine Kollektensammlung, obwohl, wie auch Althaus d.J. (a.a.O., S. 54) berichtet, die KO eine solche mit Bestimmtheit erwarten läßt.

180) Vgl. Richter II, S. 51b.

181) Die drei zur Wahl gestellten Litaneikollekten stammen aus der Sächs. KO von 1540. Vgl. Sehling I, S. 173.

182) Vgl. den Aufsatz von Ed. Simons: Die Anfänge der evangelischen Bettagsfeier in Deutschland, in: MGkK, 4. Jg. (1899), S. 206-211.

183) Vgl. oben S. 131.

184) Vgl. oben S. 139 und Anm. 64.

185) Vgl. oben S. 133ff.

186) Vgl. oben S. 147f.

187) Vgl. oben S. 151ff.

188) Vgl. oben S. 132; 154ff.

189) Vgl. oben S. 138; 154. Die Frage der liturgischen Gewänder wird in der KO nicht berührt. Wahrscheinlich hoffte Butzer, daß sie mit der Zeit verschwinden würden. Poll, a.a.O., p. 163 berichtet folgendes über Butzers Censure des Prayerbook von 1549: "In the last two chapters of the Censure Bucer dwells at length on all kinds of ceremonies. In the divine service too much attention is given to vestments, crossing, kneeling, etc."

190) Vgl. oben Anm. 1.

K. Die KO für Mecklenburg, 1540/45

1) "Marcken Ordeninghe, wo idth van den Evangelischen Predicanten und Kercken deners mit den ceremonien und Godes densten, in deme Förstendome Meykelnborck geholden schal werden. Gedrücket in der Förstlijken stadt Rostock dorch Ludowich Dietz 1540." Vgl. Sehling V, S. 129; III/I, S. 123.

2) Vgl. Sehling V, S. 130; auch H. Schnell: Heinrich V., der Friedfertige, Herzog von Mecklenburg, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte", 19. Jg. (1902), S. 35; 50ff.; Karl Schmaltz: Kirchengeschichte Mecklenburgs, Bd. 2, S. 58; 63.

3) "Ordeninge der Misse, wo de vann denn Kerckheren unde seelsorgern im lande tho Mecklenborch, in Förstendom Venden, Swerin, Rostock und

Stargharde schal geholden werden. 1540." Vgl. Sehling V, S. 130.

4) Ibid.

5) Ibid., S. 131.

6) Ibid., S. 129; Schnell, a.a.O., S. 50f.

7) Vgl. Sehling V, S. 150-161.

8) Althaus d.Ä., a.a.O., S. 56 teilt die Quellen folgendermaßen auf: "Der 36 Kollekten umfassende Zyklus enthält 14 Lutherkollekten, von denen 13 der Herz. Heinr.-Ag. entnommen sind. 'Ein Gebedt D. Martini Luthers jn der tydt der Pestilentie' wird hier in den agendarischen Kollektenschatz neu eingeführt. Von den übrigen 22 Texten sind 6 unmittelbar aus Althamers Katechismus geschöpft, 2 weitere Althammersche Gebete aus der Kurbrandenb.KO v. 1540, 7 aus V. Dietrichs Agendbüchlein v. 1543, 2 aus dem Betbüchlein Jak. Otters v. 1537 und 5 sind selbständige Übersetzungen vorreformatorischer lateinischer Gebete, welche hier zuerst in einer evangelischen Sammlung auftreten."

9) Leider teilt Althaus (vgl. oben Anm. 8) uns nur das Ergebnis seiner Forschung mit, läßt uns aber im Stich bei dem einzelnen Beweis. Soweit wir sehen, teilen sich die Quellen folgendermaßen auf:

Die Meck. Kollekten

1) --	19) Br.Nü. oder Ag.
2) Säch.KO, 1540	20) --
3) Säch.KO, 1540	21) Alt.Kat.
4) --	22) Luther
5) Säch.KO, 1540	23) Alt. Kat.
6) Säch.KO, 1540	24) Alt. Kat.
7) Br.Nü. oder Ag.	25) --
8) Säch.KO, 1540	26) Alt. Kat.
9) Säch.KO, 1540	27) Alt. Kat.
10) Säch.KO, 1540	28) Alt. Kat.
11) Br.Nü. oder Ag.	29) Alt. Kat.
12) Säch.KO, 1540	30) --
13) Säch.KO, 1540	31) --
14) Säch.KO, 1540	32) --
15) Säch.KO, 1540	33) --
16) Säch.KO, 1540	34) Ag.
17) Br.Nü. oder Ag.	35) Ag.
18) Br.Nü. oder Ag.	36) Ag.

Die Lücken brauchen wir nicht auszufüllen, denn uns geht es nur um das Verhältnis zwischen Br.Nü. und Meck. (Vgl. aber hierzu Althaus d.Ä., a.a.O., S. 38 und 56. Er hat festgestellt, daß einige Gebete auf Jakob Otters "Bettbüchlein" von 1537 zurückgehen.). Es ist uns jedoch deutlich geworden, daß der Verfasser der Meck.KO

sich nur sehr wenig von der Br.Nü.KO bestimmen ließ, und wenn überhaupt, dann meistens nur mittelbar. Dieses Verfahren ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß Riebling auf Joachim Slüters "Gebedebökelin nyge ut der hl. Schrift" (1528 in zweiter Auflage) zurückgriff und daß darin niederdeutsche Übersetzungen von Althamers Kollekten schon enthalten waren. Zu dieser Möglichkeit vgl. Schmaltz, a.a.O., S. 22.

10) Vgl. Sehling V, S. 158: "Averst, up dat idt ock in desser wehlt under uns, einen underschetliken namen hebbe, so nömet die vadderen dat kind N." Vgl. auch die KO für Schwäbisch Hall, oben S. 111.

11) Weil das Kind schon vorher getauft war, mußte natürlich das Gebet etwas geändert werden.

12) Vgl. Sehling IV, S. 363.

13) Vgl. oben S. 7.

14a) Vgl. Sehling XI/I, S. 21f.

15) Vgl. B. Klaus: Die Nürnberger Deutsche Messe 1524, a.a.O., S. 30: "Zu den wesentlichsten späteren Änderungen gehört die Wendung im ersten Satz: 'darinnen Er uns sein Fleisch...den Glauben damit zu stärtken/gegeben hat', der die ursprüngliche Formulierung ersetzte: 'darin uns sein fleisch...nicht des leibs, sonnder der sellen gegeben wirdt.'"

16) Wenn das stimmt, muß die Bemerkung in Sehling V, S. 154b, daß diese Vermahnung "frei nach der einzigen in der niederdeutschen Ausgabe der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung und der Mecklenburger Kirchenordnung von 1540 gestaltet ist", korrigiert werden.

16a) Vgl. dazu Schmaltz, a.a.O., S. 63; auch Sehling XI/I, S. 21f. und M. Simon: Die Nürnberger Spitalmessen der Reformationszeit, in: ZBKG 28 (1959), S. 153.

17) Vgl. oben S. 171f.

18) Diese Unabhängigkeit ist auch dadurch bezeugt, daß für die "Messe ohne Kommunikanten" die deutsche Litanei angeordnet ist, eine Bestimmung, die in der Br.Nü.KO gänzlich fehlt. Vgl. Sehling V, S. 156 und oben Anm. 16, S. 34.

19) Bei Sehling wird er in fünf Spalten gedruckt; dagegen nimmt die Nr. Nü. Ausführung nur etwa eine Spalte ein.

20) Sehling meint in der Säch.KO von 1539 die Vorlage gefunden zu haben (vgl. Sehling V, S. 158b, Anm. 1). Das stimmt aber nicht. Diese bildet vielmehr nur die Vorlage für die Pommersche KO. Bemerkenswert

ist die Tatsache, daß die Pommersche und Meck.KOO einen Exorzismus über das Haus des Kranken sprechen lassen. Vgl. Sehling IV, S. 365a, und V, S. 158b: "...und wenn die parhere int hus geit, schal he den grut, den Christus bevahlen hafft, spreken: Frede si disem huse. Und schal die koster antwerden: Und alle den darinne wohnen. Und nach der parherr dut gebet spreken, latinisch effte düdisch:

A domo tua hac quesumus domine spiritales nequitie repellantur, et aerearum discedat malignitas tempestatum, per dominum.

Here segene dit hus und driffher uther alle spöcknisse, gespens und gewalt des düvels, up dat idt also gehiliget, di eine woninge moge sin, dorch Jesum Christum unsen herrn. De coster spreke Amen."

21) Vgl. Sehling V, S. 131: "Als Quellen haben hauptsächlich die 'Kerkenordeninghe' und die sächsische Agende gedient; doch finden sich auch einige originelle Zusätze."

LITERATURVERZEICHNIS

I. Quellen:

a) Ausgaben der Kirchenordnungen:

RICHTER, Aemilius Ludwig: Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, 2 Bde., Weimar 1846.

SEHLING, Emil: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, (bis jetzt 7 Bde.), Leipzig 1902-1913, Tübingen 1955ff.

Weimarer kritische Gesamtausgabe der Werke Luthers, (bes. Bd. 12; 19; 26; 30/3; 35; 38), Weimar 1883ff.

b) Weitere Quellen:

Corpus Reformatorum, edidit C. G. Bretschneider, bes. Bd. 3, Halis Saxonum 1834ss.

DE WETTE, Wilhelm Martin Leberecht: Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, bes. Bd. 6, Berlin 1825-1856.

Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirch, hrsg. vom Deutscher Kirchenausschuß, Göttingen 1930, 3. Aufl. 1956.

Kirchen Ordnung/In meiner gnedigen herrn der Marggrauen zu Brandenburg Vnd eins Erbern Rats der Stat Nürmberg Oberkeyt vnd gepieten/ Wie man sich bayde mit der Leer vnd Ceremonien halten solle. M.D.XXXIII. (Johan Petreium).

D. Eckens seltene Schrift wider die marggräfl und nürnbergische Kirchenordnung, Ingolstadt, 1533, Fol. 82 Blätter, in: Nachrichten zur Kirchen- Gelerten- und Bücher-Geschichte; aus gedruckten und ungedruckten Schriften gesammelt, (hrsg. von Johann Bartholomäus Riederer), Bd. 4, S. 457-471, Altdorf 1769.

Gemein kirchen ordnung:wie die diser zeit allenthalb im Fürstenthumb Wirtemberg gehalten soll werden. Anno. M.D.XXXVI.

Kirchendienst-Ordnung und Gesangbuch der Stadt Riga nach den ältesten Ausgaben von 1530 flgg. kritisch bearbeitet und mit einer geschichtlichen Einleitung herausgegeben von Johannes Geffcken.

Kirchen Ordnung im Churfurstentum der Marcken zu Brandenburg/wie man sich beide mit der Leer und Ceremonien halten sol. (Johann Weiss. Berlin 1540)

Viti Dietrichs Agend-Büchlein für die Pfarrherrn auf dem Lande (Nürnberg 1543).

Kirchen ordnung/Wie es mit der Christlichen Lehre/heiligen Sacramenten/und allerley andern Ceremonien/in meines gnedigen herrn/ Herrn Otthainrichen/Pfaltzgrauen bey Rhein/Hertzogen inn Nidern und Obern Bairn etc. Fürstenthumb gehalten wird. 1543. (Nürnberg, Johan Petreium).

Kirchenordnung Eines Erbarn Raths/des heiligen Reichs Stat Schweinfurt in Francken/Wie man sich beide mit der Lehre und Ceremonien halten solle. 1543. 1. Corin. 14. Lassets alles züchtiglich und ordentlich zugehen. (Nürnberg, Johan Petreium)

Ordnung der Kirchen/im eins Erbarn Raths zu Schwäbischen Hall/ Oberkeit und gepiet gelegen. Gedruckt zu Schwäbischen Hall/Durch Panerutium Quecken. Anno MDXLIII.

Von Gottes genaden unser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln/unnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken/warauff ein Christliche in dem wort Gottes gegrünte Reformation/an Lehr brauch der Heyligen Sacramenten und Ceremonien/Seelsorg/und anderem Kirchendienst/biss auff eines Freyen/Christlichen/Gemeinen/oder Nationals Concilij/ oder dess Reichs Teutscher Nation Stende/im Heyligen Geyst versamlet/verbesserung/bei denen so unserer Seelsorge befolhen/anzurichten seye. (MDXLIIII, Bonn, Laurentium von der Mülen. In Nouember).

Christliche vnd Catholische gegenberichtung eyns Erwirdigen Dhomcapittels zu Cöllen, wider das Buch der gnanter Reformation, so den Stenden des Ertzstiffts Cöllen vff jungstem Landtage zu Bonn vorgehalten, Vnd nun vnder dem Tittel eyns Bedenckens im Truck vssgangen ist. (Johann Gropper. Köln, Jaspar Gennap 1544).

Bestendige Verantwortung auss der Heiligen Schrifft vnd war Catholischer Lehre vnd haltung der Allgemeinen Christlichen Kirchen des Bedenckens vonn Christlicher Reformation, das der Hochwürdigst Herr Herman Ertzbischoff zu Cöllen vnnd Churfürst etc. hieruor hat aussgeben. Mit gründtlicher Ablehnung alles dess, so seiner Churfürstlichen Gnaden Widerwertigen vnder dem Titel einer Gegenberichtung haben fürbracht vnnd ausgehen lassen (Martin Butzer - Bonn, Laur. von der Mülen 1545).

Ordeninge der Misse, wo de vann denn kerckheren unde seelsorgern im lande tho Mecklenborch, im Fürstendom Wenden, Swerin, Rostock und Stargharde schal geholden werden. 1540. (Am Schluß: Tho Rostock by Ludowich Dyetz gedruckt. Anno 1545. Am 16. Junij).

II. Literatur:

ALTHAUS d.Ä., Paul: Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, Gütersloh 1927.

ALTHAUS d.J.: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, 4. Aufl., Gütersloh 1958.

-- K. Brinkel, Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe, in: Theologische Literaturzeitung, 1959, Sp. 866-869.

ASMUSSEN, Hans (und E. Fincke, M. Lackmann, W. Lehmann, R. Baumann): Katholische Reformation, Stuttgart 1958.

BARTH, Gerhard: Wolfgang Böhme, Beichtlehre für Evangelische Christen, in: Monatschrift für Pastoraltheologie, 46. Jg. (1957).

BECK, H. C.: M. Johannes Sutellius, Schweinfurt 1842.

BÖHME, Wolfgang: Beichtlehre für Evangelische Christen, Stuttgart 1953.

BORNKAMM, Günther: Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: Studien zu Antike und Urchristentum, Ges. Aufsätze, Bd. II, München 1959.

BORNKAMM, Heinrich: Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche nach reformatorischer Anschauung, in: Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 222/223), Tübingen 1959.

BRAUN: Die liturgische Gestaltung der ev. Begräbnisfeier, in: MGkK, 1900.

BRENNEKE, Adolf: Die politischen Einflüsse auf das Reformationswerk der Herzogin Elisabeth im Fürstentum Calenberg-Göttingen. (1538-55), in: Niedersächsisches Jahrbuch, Bd. 1 (1924).

BRINKEL, Karl: Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe, Berlin 1958.

BRUNNER, Peter: Die Wormser deutsche Messe, in: Kosmos und Ekklesia, Festschrift für Wilhelm Stählin, Kassel 1953.

-- Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, I. Bd., Kassel 1954.

-- Vom Amt des Bischofs, in: Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Heft 9, Berlin 1955.

-- Taufe, Glaube -- Kindertaufe und Kinderglaube, in: Lutherische Nachrichten, Heft 47, Berlin 1959.

-- Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 179, Gütersloh 1964.

BRUNOTTE, Wilhelm: Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959.

BULTMANN, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., Berlin 1959.

CAMPENHAUSEN, Hans Frhr. v.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953.

-- Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche, in: Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 222/223), Tübingen 1959.

CLEMEN, Otto: Zwei vergessene Übersetzungen von Justus Jonas, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 73 (1942).

DAGEFÖRDE, Karl-Heinz: Vom Wesen kirchlicher Trauung, in: Lutherische Blätter, Nr. 43/44, 7. Jg. (1955).

DELIUS, Walter: Lehre und Leben Justus Jonas, 1493-1555, Gütersloh 1952.

-- Die Reformation des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg im Jahre 1539, in: Theologia Viatorum, V, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1953-1954.

DIESTELMANN, Jürgen: Konsekration. Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht, in: Luthertum, Heft 22, Berlin 1960.

DREWS, Paul: Die Form der Krankenkommunion im Churfürstentum Sachsen 1531, in: MGkK, 1898.

-- Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens, IV. und V. Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen, Tübingen 1910.

DROUVEN, G.: Die Reformation in der Cölnischen Kirchenprovinz zur Zeit des Erzbischofes und Kurfürsten Hermann V, Graf zu Wied, Köln 1876.

EBELING, Gerhard: Kirchenzucht, Stuttgart 1947.

ECHTERNACH, Helmut: Trauung und Eheschliessung, in: ELKZ, 1956/3.

EISENHOFER, Ludwig: Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde., Freiburg 1933.

ELERT, Werner: Morphologie des Luthertums, 2 Bde., verb. Nachdruck der ersten Aufl., München 1958.

-- Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954.

ENGELHARDT, Adolf: Die Reformation in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg, Bd. 34, Nürnberg 1937.

ERICHSON, Alfred: Zur Geschichte der altstrassburgischen evangelischen Trauordnung, in: MGkK, 1900.

FABIAN, Ekkehart: Die Beschlüsse der oberdeutschen Schmalkaldischen Städtetage, 3. Teil: 1533-1536, Tübingen 1960.

FENDT, Leonhard: Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, München 1923.

-- Einführung in die Liturgiewissenschaft, Berlin 1958.

FRANKE, R.: Geschichte der evangelischen Privatbeichte in Sachsen, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, 18 (1904).

FRICKE, Otto: Die Christologie des Johann Brenz, München 1927.

FRIEDENSBURG, Walter: Die Kirchenordnung Kurfürst Joachims II. in katholischer Beleuchtung, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, 5. Jg., Berlin 1908.

FRÖR, Kurt: Salutationen, Benediktionen, Amen, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, II. Bd., Kassel 1955.

--Theologische Grundfragen der Konfirmation. Versuch einer Interpretation, in: Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation, hrsg. von Kurt Frör, München 1959.

GOLTZEN, Herbert: Der tägliche Gottesdienst, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, III. Bd., Kassel 1956.

GÖTZ, Johann Baptist: Die Glaubensspaltung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach in der Jahren 1520-1535, Freiburg 1907.

GÖTZE, Ruth: Wie Luther Kirchenzucht übte, Berlin 1959.

GRAFF, Paul: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschland, 2 Bde., Göttingen 1937, 1939.

GÜNTHER, Rudolf: Württemberg und die öffentliche Beichte auf lutherischem Boden während des 16. Jahrhunderts, in: MGkK, 1897.

--Brenzens Anschauung vom Gottesdienst und sein Einfluss auf die Gottesdienstordnung der lutherischen Kirchen Südwestdeutschlands, in: MGkK, 1901.

HARDT, Tom: Keine Kirchengemeinschaft mit Häretikern, in: Lutherische Blätter, Nr. 65, Jg. 12 (1960).

HARNACK, Theodosius: Die Kirche. Ihr Amt. Ihr Regiment, (Neudruck), Gütersloh 1947.

HARTMANN, Julius: Johannes Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, 2 Bde., Hamburg 1842.

--Älteste katechetische Denkmale der evangelischen Kirche, Stuttgart 1844.

--Erhard Schnepff, der Reformator in Schwaben, Nassau, Hessen und Thüringen, Tübingen 1870.

HATZFELD, Lutz: Dr. Gropper, die Wetterauer Grafen und die Reformation in Kurköln 1537/1547, in: Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954).

HEGLER, Alfred: Johannes Brenz und die Reformation im Herzogtum Wirtemberg, Freiburg i.B. 1899.

HEIDEMANN, Julius: Die Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1889.

HEIDER, Josef (und A. Weber): Die Reformation im Fürstentum Pfalz-Neuburg unter Pfalzgraf und Kurfürst Ottheinrich 1542-1559, in: Neuburger Kollektaneenblatt, 110 (1957).

HERMELINK, Heinrich: Johannes Brenz als lutherischer und schwäbischer Theologe, Stuttgart 1949.

--Geschichte der Evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart, Stuttgart und Tübingen 1949.

HEROLD, Max: Alt-Nürnberg in seinen Gottesdiensten, Gütersloh 1890.

HEUBACH, Joachim: Die Ordination zum Amt der Kirche, Berlin 1956.

HEYL, Corn. Frhr. v.: Ordination zum heiligen Predigtamt und apostolische Sukzession, in: Lutherische Blätter, Nr. 70 und 71, 13. Jg. (1961).

HIRSCH, Emanuel: Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Göttingen 1919.

HOPPE, Willy: Luther und die Mark Brandenburg, in: Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte, 1. Bd., Berlin 1950.

--Drei lutherische Landesfürsten in Brandenburg, in: Forschungen zu Staat und Verfassung. Festgabe für Fritz Hartung, Berlin 1958.

HORT, F.: Zur Komposition und Geschichte der Agende Herzog Heinrich's, in: ZkWL, 7. Jg. (1886).

HUBATSCH, Walter: Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordens--Hochmeister und Herzog in Preussen 1490-1568, in: Studien zur Geschichte Preussens, Bd. 8, Heidelberg 1960.

ISERLOH, Erwin: Abendmahl und Opfer in katholischer Sicht, in: Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960.

JACOBY, Hermann: Die Liturgik der Reformatoren, 2 Bde., Gotha 1871 und 1876.

JEDIN, Hubert: Fragen um Hermann von Wied, in: Historisches Jahrbuch 74 (1955).

JEREMIAS, Joachim: Die Abendmahlsworte Jesu, 3. Aufl., Göttingen 1960.

JORDAHN, Bruno: Zur Entwicklung der evangelischen Trauliturgie, in: Weltliche und kirchliche Eheschliessung, hrsg. von H. A. Dombois und F. K. Schumann, Gladbeck 1953.

JUNGMANN, Josef Andreas: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., 2. Aufl., Wien 1949.

KALB, Friedrich: Die Lehre vom Kultus der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Berlin 1959.

KAWERAU, Gustav: Der Briefwechsel des Justus Jonas, 2 Bde., Halle 1884/85.

--Liturgische Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523, in: ZkWL 10 (1889).

--Zum lutherischen Konsekrationsbegriff, in: Zeitschrift für praktische Theologie, XXI. Jg. (1889).

--Joachims II. Verhältnis zu Luther, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, Jg. 7/8 (1911).

KINDER, Ernst: Die Bedeutung der Einsetzungsworte beim Abendmahl nach lutherischem Verständnis, in: Luthertum, Heft 25, Berlin 1961.

KIRSTEN, Hans: Die Zuordnung von Beichte und hl. Abendmahl im ev. luth. Gottesdienst, in: Lutherischer Rundblick, 7. Jg., Heft 1/2 (1959).

--Die Taufabsage, Berlin 1960.

KLAUS, Bernhard: Missa, Untersuchungen zur Gestalt der evangelischen Messe im 16. Jahrhundert in Berlin-Brandenburg, Mikrokopie, Göttingen 1952.

--Die Nürnberger Deutsche Messe 1524, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1955, 1. Jg., Kassel 1955.

--Die Rüstgebete, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, II. Bd., Kassel 1955.

--Veit Dietrich: Leben und Werk, Nürnberg 1958.

--Die kurbrandenburgische Kirchenordnung Joachims II. in der liturgischen Praxis ihrer Zeit, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1958/59, 4. Bd., Kassel 1959.

KNOLLE, Theodor: Die Eucharistiefeier und der lutherische Gottesdienst, Erlangen 1939.

--Luthers Reform der Abendmahlsfeier in ihrer konstitutiven Bedeutung, in: Schrift und Bekenntnis, Zeugnisse lutherischer Theologie, hrsg. von V. Herntrich und Th. Knolle, Hamburg 1950.

KOENIGER, A. M.: Brenz und der Send, in: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, 1917.

KOHLER, Erika: Martin Luther und der Festbrauch, Köln 1959.

KOLB, Christian: Die Geschichte des Gottesdienstes in der ev. Kirche Württembergs, Stuttgart 1913.

KOLDE, Theodor: Zur Geschichte der Ordination und der Kirchenzucht, in: ThStKr, 1894.

--Andreas Althamer der Humanist und Reformator in Brandenburg-Ansbach. Mit einem Neudruck seines Katechismus von 1528 und archivalischen Beilagen, Erlangen 1895.

--Zur Geschichte der Konfirmation, in: BbKG 1897.

KÖSTLIN, Julius: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, 5. Aufl., neubearbeitet von Gustav Kawerau, 2 Bde., Berlin 1903.

KRESSEL, Hans: Die reformatorische Kirchenordnung der Reichsstadt Schweinfurt, in: Evang. Gemeindeblatt für Schweinfurt und Dekanatsbezirk, Nr. 26, 8 (1932).

KRONHOLZ, Thomas: Diskussion oder Beichte, in ELKZ 1957.

KULP, Hans Ludwig: Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, II, Bd., Kassel 1955.

KUNZE, Gerhard: Die gottesdienstliche Zeit, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, I. Bd., Kassel 1954.

LÄHTEENMÄKI, Olavi: Sexus und Ehe bei Luther, Turku 1955.

LANSEMANN, Robert: Die Heiligentage bes. die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit, Göttingen 1938.

LAU, Franz: Georg III. von Anhalt, erster evangelische Bischof, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, 3. Jg., (1953/54).

--Die Konditional- oder Eventualtaufe und die Frage nach ihrem Recht in der lutherischen Kirche, in: Lutherjahrbuch 25 (1958).

LIEBERG, Hellmut: Die Lehre der Kirche von der Heiligen Absolution, in: Lutherische Blätter, Nr. 43/44, 7. Jg. (1955).

--Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon (Selbstanzeige in Theol. Literaturzeitung, 1960, Sp. 704f.)

LIETZMANN, Hans: Messe und Herrenmahl, Bonn 1926.

MAHRENHOLZ, Christhard: Die kirchliche Trauung, in: ELKZ 1955.

--Begleitwort zu den Ordnungen der Beichte (Nr. 9 und 10 der Agende) und zu der Handreichung zur Einzelbeichte (Handreichung für den seelsorgerlichen Dienst), Berlin 1957.

--Die Neuordnung der Trauung, Berlin 1959.

--Musicologica et Liturgica. Gesammelte Aufsätze von Christhard Mahrenholz, hrsg. von K. F. Müller, Kassel 1960.

MATTHES, Otto: 10 Briefe aus den Jahren 1523-1590 aus dem Besitz Johann Valentin Andreäs, in: BWKG, Jg. 60/61 (1961).

MAURER, Wilhelm: Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation, in: Schriftenreihe des Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck, Heft 2, Kassel 1940.

--Von Ursprung und Wesen kirchlichen Rechts. Betrachtungen zu Hans Frhr. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 5. Bd., 1. Heft, Tübingen 1956.

--Pfarrerrecht und Bekenntnis, Berlin 1957.

--Geschichte von Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie, in: Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation, hrsg. von Kurt Frör, München 1959.

--Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit, in: RGG^{III}, Bd. 4 (1960).

--Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana, in ARG 51 (1960).

MÖLLER, Wilhelm: Andreas Osiander: Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1870.

MÜLLER, H.: Hermann von Wied, gest. 15.8.1552. Seine Stellung innerhalb der deutschen Reformation, in: Monatshefte für ev. Kirchengeschichte des Rheinlands, 1. Jg. (1952).

MÜLLER, Johannes: Martin Bucers Hermeneutik, Heidelberger Diss., 1955.

MÜLLER, Nikolaus: Beziehungen zwischen den Kurfürsten Joachim I. und II. von Brandenburg und dem Fürsten Georg III. von Anhalt in den Jahren 1534-1540, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, 4. Jg. (1907).

MÜLLER, Norbert: Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen. Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der lutherischen Propriumspsalmodie, München 1961.

MÜLLER-STREISAND, Rosemarie: Theologia und Kirchenpolitik bei Jakob Andreä bis zum Jahr 1568, in: BWKG, Jg. 60/61 (1961).

MUMM, Reinhard: Gebet für die Entschlafenen, in: ELKZ 1957.

NIEBERGALL, Alfred: Zur Problematik des Konfirmationsgelübdes, in: Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation, hrsg. von Kurt Frör, München 1959.

NIESSEN, Josef: Der Reformationsversuch des Kölner Kurfürsten Hermann V. von Wied, in: Rheinsiche Vierteljahrsblätter, Jg. 15/16 (1950/51).

PELIKAN, Jaroslav: Luther the Expositor. Introduction to the Reformer's Exegetical Writings, St. Louis 1959.

PETERS, Albrecht: Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl, Berlin 1960.

--Zur Kritik an den Abendmahlsthesen von Arnoldshain, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie, 1960, S. 182-219.

PETSCH, Günther: Das Nürnberger protestantische Kirchenrecht der reichsstädtischen Zeit. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie, Düren-Rhld. 1933.

POLL, G. J. van de: Martin Bucer's Liturgical Ideas. The Strassburg Reformer and his Connection with the Liturgies of the Sixteenth Century, Assen 1954.

PRENTER, Regin: Schöpfung und Erlösung, Dogmatik., Göttingen 1960.

PRESSEL, Theodor: Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz, Tübingen 1868.

RALL, Hans: Pfalz-Neuburg und seine Fürsten, in: Neuburger Kollektaneenblatt 109 (1955).

RAUSCHER, Julius: Württembergische Reformationsgeschichte, Stuttgart 1934.

REED, Luther D.: The Lutheran Liturgy, Philadelphia 1947.

REU, Johann Michael: Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. I. Teil: Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts, 1. Bd.: Süddeutsche Katechismen, Gütersloh 1904.

RIETSCHEL, Georg - GRAFF, Paul: Lehrbuch der Liturgik, Göttingen 1951.

RITSCHL, Albrecht: Georg Witzels Abkehr vom Luthertum, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, II. Bd., 1878.

ROTH, Erich: Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren, Gütersloh 1952.

SASSE, Hermann: Das Gedächtnis der Toten in der Liturgie, in: Lutherische Blätter, Nr. 54, Jg. 9 (1957).

--This is my Body. Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar, Minneapolis 1959.

--Der Siebente Artikel der Augustana in der gegenwärtigen Krisis des Luthertums, in: Lutherische Blätter, Nr. 69, Jg. 13 (1961).

SCHANZE, Wolfgang: Die Konsekrationspraxis in der lutherischen Kirche, in: Luthertum, Heft 25, Berlin 1961.

SCHLINK, Edmund: Die Apostolische Sukzession, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961.

SCHMALTZ, Karl: Kirchengeschichte Mecklenburgs, Bd. 2, Schwerin 1936.

SCHMIDT, Wilhelm Ferdinand - SCHORNBAUM, Karl: Die Fränkischen Bekenntnisse, München 1930.

SCHMIDT-CLAUSING, Fritz: Zwingli als Liturgiker, Berlin 1952.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph: Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti, Kassel 1957.

SCHNELL, H.: Heinrich V., der Friedfertige, Herzog von Mecklenburg 1902, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 72, Jg. 19 (1902).

SCHOEFFEL, Simon: Die Kirchenhoheit der Reichsstadt Schweinfurt, Leipzig 1918.

SCHOLZ, A.: Bugenhagens Kirchenordnungen in ihrem Verhältnis zueinander, in: ARG 10 (1913).

SCHÖNHERR, Albrecht: Lutherische Privatbeichte, in: Der Dienst des Pfarrers, Heft 11 (1938).

SCHOTTENLOHER, Karl: Bibliographie zur deutschen Geschichte in Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585, 6 Bde., Leipzig 1932-1940.

SIMON, Matthias: Evangelische Kirchengeschichte Bayerns, 2. Aufl., Nürnberg 1952.

--Vom Priestereid zum Ordinationsgelübde in Brandenburg-Ansbach Bayreuth und in Bayern, in: Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart (hrsg. von Wilhelm Andersen), München 1957.

--Zur Entstehung der Kirchenbücher, in: ZBKG 28 (1959).

--Die Nürnberger Spitalmessen der Reformationszeit, in: ZBKG 28 (1959).

--Zur Geschichte der Kirchenbücher, in ZBKG 29 (1960).

--Emil Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. XI/I (Bayern:Franken), bearbeitet von M. Simon, Tübingen 1961.

SIXT, J. M.: Reformationsgeschichte der Stadt Schweinfurt, Schweinfurt 1794.

SMEND, Julius: Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, Göttingen 1896.

SOHM, Rudolph: Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht geschichtlich entwickelt, Weimar 1875.

SOMMERLATH, Ernst: Das Abendmahl bei Luther, in: Vom Sakrament des Altars, Lutherische Beiträge z. Frage d. heiligen Abendmahls, hrsg. von Hermann Sasse, Leipzig 1941.

--Der sakramentale Charakter der Absolution, in: Die Leibhaftigkeit des Wortes. Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag, Hamburg 1958.

SONNECK, J.: Die Beibehaltung katholischer Formen in der Reformation Joachims II. von Brandenburg und ihre allmähliche Beseitigung, Berlin 1903.

STÄHLIN, Rudolf: Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, I. Bd., Kassel 1954.

STAUFFER, Ethelbert: Zur sakramentalen Bedeutung des kirchlichen Segens, in: Viva Vox Evangelii, Festschrift f. Landesbischof D. Hans Meiser, München 1951.

STEIN, Friedrich: Geschichte der Reichsstadt Schweinfurt, Schweinfurt, 1900.

STEINMÜLLER, Paul: Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II., in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 76, Halle 1903.

STEITZ, G. Ed.: Die Privatbeichte und Privatabsolution der Lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jahrhunderts, Frankfurt a. Main 1854.

STENZEL, Alois: Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck 1958.

STROBEL, Georg Theodor: Geschichte des Exorcismi in der Nürnbergischen Kirche, in: Miscellaneen Literarischen Inhalts, IV. Sammlung, Nürnberg 1781.

STUPPERICH, Robert: Antonius Corvinus, in: Westfälische Lebensbilder Münster Westfalen 1959.

THIMME, Hans: Die örtliche Ekklesia und ihr Hirte, in: Fuldaer Hefte, Nr. 11 (1960), Berlin.

TSCHACKERT, Paul: Herzog Albrecht von Preussen als reformatorische Persönlichkeit, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 45 (1894).

--Magister Johann Sutel, Reformator von Göttingen, Schweinfurt und Northeim, in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 2. Jg. (1897).

--Antonius Corvinus Leben und Schriften, in: Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 3, Hannover 1900.

UCKELEY, Alfred: Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1539, Marburg 1939.

USTERI, Joh. Martin: Die Stellung der Strassburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, ThStKr, Jg. 1884.

VAJTA, Vilmos: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1952.

VARRENTRAP, C.: Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln, Leipzig 1878.

WALDENMAIER, Hermann: Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 125/126, Leipzig 1916.

WEBER, Ambros (und J. Heider): Die Reformation in Fürstentum Pfalz-Neuburg, in: Neuburger Kollektaneenblatt 110 (1957).

WEBER, Hans Emil: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, 3 Bde., Gütersolh 1937.

WEIGEL, Maximilian: Beiträge zur Geschichte des Lebens und Wirkens des Hieronymus Rauscher, in: ZBKG 13 (1938).

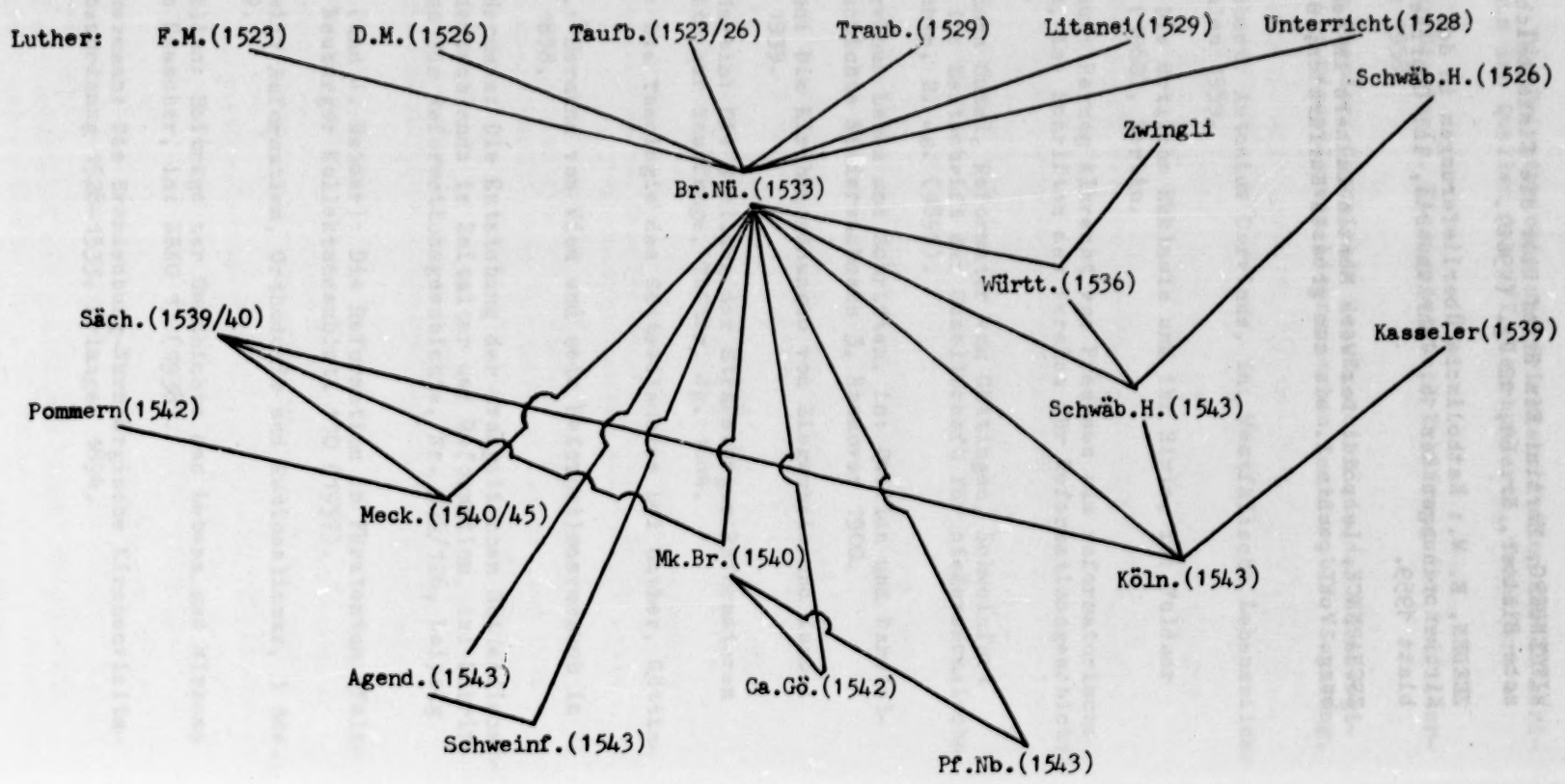
WESTERMAYER, Hermann: Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung 1528-1533, Erlangen 1894.

WITTENBERG, Martin: Ein Brief über die Einzelbeichte, in: Lutherische Blätter, Nr. 64, 12 Jg. (1960).

ZEEDEN, E. W.: Katholische Überlieferungen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 1959.

ZSCHARNACK, Leopold: Das Werk Martin Luthers in der Mark Brandenburg. Von Joachim I. bis zum grossen Kurfürsten, Berlin 1918.

Anhang - Tabelle I

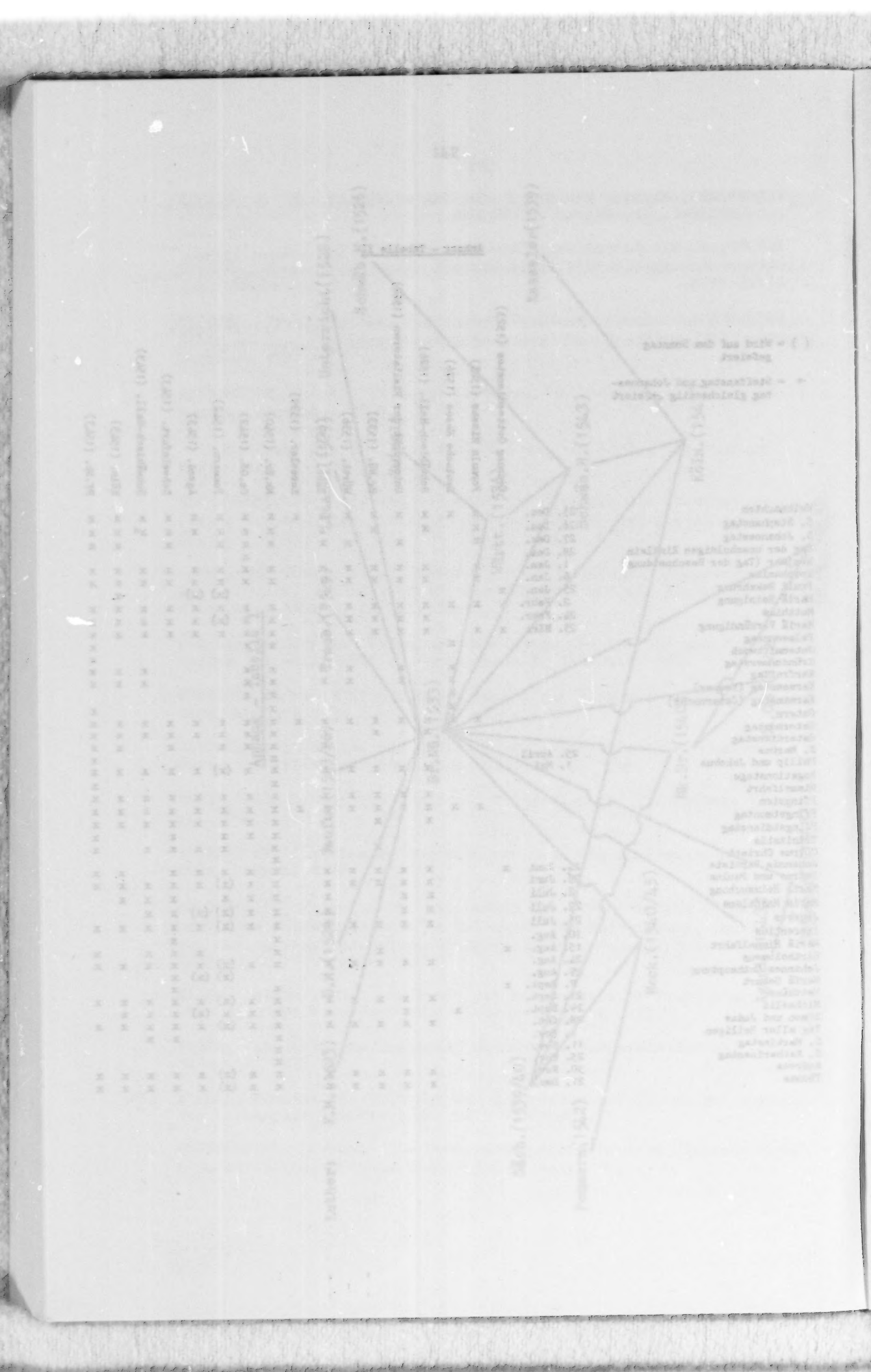


Anhang - Tabelle II

( ) = Wird auf dem Sonntag gefeiert

* = Steffanstag und Johannestag gleichzeitig gefeiert

		Ordnung Gottesdienstes (1523)	Formula Missae (1523)	Deutsche Messe (1526)	Schwäbisch-Hall. (1526)	Unterricht der Visitatoren (1528)	Br.Nü. (1533)	Württ. (1536)	Sächs. (1539)	Kasseler. (1539)	Mk.Br. (1540)	Ca.Gö. (1542)	Pommern. (1542)	Agend. (1543)	Schweinfurt. (1543)	Schwäbisch-Hall. (1543)	Köln. (1543)	Pf.Rb. (1543)
Weihnachten	25. Dez.		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
S. Stephanstag	26. Dez.		x		x		x		x		x	x	x	x	x	x*	x	x
S. Johannestag	27. Dez.		x			x		x	x		x	x	x		x		x	x
Tag der unschuldigen Kindlein	28. Dez.											x						
Neujahr (Tag der Beschneidung)	1. Jan.		x		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x
Epiphanias	6. Jan.		x		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x
Pauli Bekehrung	25. Jan.	x							x				(x)	(x)			x	
Mariä Reinigung	2. Febr.	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x
Matthias	24. Febr.				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Mariä Verkündigung	25. März	x	x		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x
Palmsonntag				x							x	x						x
Gutenmittwoch																		x
Gründonnerstag				x		x		x	x		x	x				x	x	x
Karfreitag				x		x		x	x		x	x				x	x	x
Karsamstag (Vesper)				x							x	x						
Karsamstag (Osternacht)				x							x							x
Ostern			x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Ostermontag					x		x		x		x	x	x	x	x	x	x	x
Osterdienstag									x		x	x	x		x		x	x
S. Markus	25. April										x							x
Philip und Jakobus	1. Mai				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Rogationstage											x							x
Himmelfahrt					x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x
Pfingsten			x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Pfingstmontag					x		x				x	x	x	x	x	x	x	x
Pfingstdienstag											x	x	x		x			x
Trinitatis							x		x		x		x	x	x	x		x
Corpus Christi											x							
Johannis Baptiste	24. Juni	x			x	x	x	x	x		x	x	x	x	x		x	x
Petrus und Paulus	29. Juni				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Mariä Heimsuchung	2. Juli				x	x			x		x	x	x		x	x	x	
Maria Magdalene	22. Juli				x	x			x		x	x	(x)	(x)	x	x		
Jakobus	25. Juli				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Laurentius	10. Aug.										x				x			
Mariä Himmelfahrt	15. Aug.	x					x				x			x	x	x		x
Bartholomeus	24. Aug.				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Johannes Enthauptung	29. Aug.												(x)	(x)	x			
Mariä Geburt	2. Sept.	x									x				x			
Matthäus	21. Sept.				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Michaelis	29. Sept.			x		x			x		x	x	x	(x)	x	x	x	
Simon und Judas	28. Okt.				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Tag aller Heiligen	1. Nov.										x				x	x		
S. Martinstag	11. Nov.										x							
S. Katherinentag	25. Nov.										x							
Andreas	30. Nov.				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x
Thomas	21. Dez.				x	x	x	x	x		x	x	(x)	x	x	x	x	x



LEBENSLAUF

Am 6. 2. 1932 wurde ich, Theodore Robert Jungkuntz, als viertes von fünf Kindern dem Rektor der lutherischen Gemeindeschule in Jefferson (Wisconsin), Otto W. Jungkuntz und seiner Ehefrau Clara geb. Lange geboren. In Jefferson besuchte ich von 1936-1945 die grammar school, in Watertown (Wisconsin) von 1945-1949 die high school und von 1949-1953 das Northwestern College. Dort erwarb ich im Juni 1953 den Grad einer Bachelor of Arts (B.A.) und besuchte dann die University of Missouri in Columbia (Missouri), wo ich 1954 den Master of Arts (M.A.) in klassischen Sprachen und Archeologie machte.

Von 1954-1955 und 1956-1958 absolvierte ich mein theologisches Studium von 6 Semestern im Lutheran Theological Seminary, Thiensville (Wisconsin), das ich mit dem Bachelor Divinity (B.D.) verließ. Zwischendurch war ich von 1955-1956 als Aushilfslehrer im Northwestern College, Watertown, tätig. Im Sommersemester 1957 studierte ich nebenbei an der University of Wisconsin in Madison (Wisconsin) alte Sprachen und mittelalterliche Theologiegeschichte.

Ein Deutschlandaufenthalt wurde mir durch ein Stipendium ermöglicht. Vom Wintersemester 1958/59 bis zum Sommer 1960 studierte ich an der Universität Erlangen, vom Wintersemester 1960/61 bis zum Wintersemester 1961/62 an der Universität Heidelberg Theologie.